Александр Гельевич Дугин

Философия Политики

Глава 1. Философия политики как предмет и метод. Понятие политического

Что мы вкладываем в понятия "философия" и "политика"?

Если бы мы точно знали, *что такое философия* и *что такое политика,* мы бы, наверное, жили в другом, идеальном мире. Лучшие современные философы не писали бы многочисленные книги с вопросительными названиями, вроде "Что такое думать?" (Мартин

Хайдеггер) или "Что такое философия?"[1] (Жиль Делез). Мартин Хайдеггер писал: "То, что мы годами упорно занимаемся сочинениями великих мыслителей, еще не гарантирует того, что мы мыслим или хотя бы готовы учиться мыслить."[2]

Внутренний свет Софии

Философия – это путешествие во внутреннее. Греческое слово "философия" состоит из двух корней: "фило" (filo) и "софия (sofia). "Фило" – означает "любовь", "тяготение", "влечение", "стремление к"; "софия" – "мудрость", следовательно, "философия" (filosofia) – это "любовь к мудрости". Именно *к "мудрости"*, а не к "знанию", "умению" или "власти".*"София"* ("мудрость") – греческое слово. Оно означает трудную для постижения реальность -- ускользающую от нас, цельную и не поддающуюся разделению на части.

Под "мудростью" древние понимали богиню (греки, в частности, богиню Палладу, Pallaz,), сверхчеловеческое существо, архетип, пребывающий внутри всех вещей и существ как небесный прообраз их земного бытия, их идея.

"София" – это скрытая, ускользающая от наших органов чувств, и даже от нашего рассудка, тончайшая духовная субстанция, "невидимый свет, разлитый в вещах мира". Поиск ее, притяжение к ней и составляет содержание процесса философствования.

В современном языке слово "мудрость" упоминается редко, да и то чаще в шутку. Понятие "мудрость" в нашем обществе сильно дискредитировано: всерьез выставлять себя "мудрецом" может лишь комический герой – именно шутовские по сути персонажи ассоциируются у нас сегодня с представлением о "мудреце". Прямой славянский перевод термина "философия" – "любомудрие" – звучит архаично и несколько нелепо. Понятие "мудрость" – явно не из современного арсенала общеупотребительных слов. Поэтому, задумавшись всерьез, что же такое "софия", которую ищут и "любят" философы, нам придется нелегко: окружающая нас культура заведомо противится этому намерению, стремясь рассеять нашу серьезность, обратив все в шутку или каламбур.

Понятие "внутреннего"

Философия – это влечение к тонкой инстанции, "расположенной" на *внутренней стороне вещей* и являющейся, своего рода, их общим знаменателем.

Возникает потребность в определении того, *что такое "внутреннее"*. Это не такое простое понятие. Ясно, что "внутреннее" не является указанием на физическое местонахождение. Это, скорее, та инстанция, где расположены невидимые, скрытые корни вещей, явлений, событий, существ. Мы обращаемся к "внутреннему" всякий раз, когда испытываем потрясения, глубокую неудовлетворенность, отчаяние, жестокое разочарование в привычном ходе вещей. "Внутреннее" обнаруживает себя тогда, когда во "внешнем" возникает брешь, когда неудовлетворенность в обыденном и банальном становится для нас непереносимой, когда наше сознание мучительно ищет ответов на вопросы, которых на поверхности нет и не может быть. Человек теоретически может прожить и без "внутреннего". Без "внутреннего" он может сложиться, обучиться, поработать и умереть. Но такая жизнь будет лишена в своей сердцевине самого главного – ускользающего, неуловимого элемента, без которого, в сущности, и жизнь не жизнь. Философия профессионально занимается этим тонким измерением, которое, с одной стороны, вроде бы, совершенно необязательно для большинства, а с другой – фундаментально необходимо и составляет скрытую ось бытия. Если мы поймем, что такое "внутреннее" – мы поймем сразу все, останутся лишь детали...

Мы давно живем в "современном мире", где представление о "Софии", "внутреннем" и т.д. прочно отошли на периферию научного и общественного внимания. Поэтому понятие "философия" сегодня используется скорее по привычке, как дань инерции. И означает оно нечто весьма приблизительное. Едва ли мы в состоянии понять тот смысл, который в этот термин вкладывали древние.

Мудрость и бытие

По мнению древних, мудрость сопряжена не только с сознанием и познанием, но *напрямую с бытием,* с его тайной, со скрытой стороной реальности. В связи с этим можно сказать, что мудрость, как ее понимали древние и более поздние продолжатели античной традиции мышления, представляет собой *онтологическую реальность*.

В представлении древних греков, впервые употребивших термин "философия" ("любовь к мудрости"), природа "софии", к которой "философ" ("ищущий мудрости") испытывает "влечение", *совпадает с природой бытия*. "София" не просто знание, совокупность представлений, "мировоззрение", но "световой срез бытия", его глубинная коренная часть. "Философия" в ее изначальном смысле и есть онтология, "наука о бытии".

Определение политики

Политика есть область применения высших способностей человеческого существа к конкретной реальности

. Одним из первых мыслителей, глубинно осмысливших политику, был Аристотель. Он назвал ее "*высшим из искусств*". Аристотель видел в политике "высшую форму коллективного бытия людей". Он считал человека *политическим животным* (по-гречески "zoon politikon"). "Человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, – либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек", – писал он.[3]

О Государстве, "полисе", от которого происходит слово "политика", в этом же сочинении Аристотель писал: "Первичным по природе является государство по сравнению с семьей и каждым из нас; ведь необходимо, чтобы целое предшествовало части". И далее: "Государство существует по природе и по природе предшествует каждому человеку; поскольку последний, оказавшись в изолированном состоянии, не является существом самодовлеющим, то его отношение к государству такое же, как отношение любой части к своему целому. А тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством."[4]

Политика является *сознательным обобщением человеческого существования*, сферой, где *постижение общего, объективного и масштабного сопряжено с действием, призванным утвердить выводы, сделанные из такого постижения*. Иными словами, в политике воплощается *взгляд человека* (как части общественного, коллективного организма) 1) *на прошлое*, 2) *масштабное осмысление* этого прошлого и 3) последующее *воплощение сделанных выводов в жизнь*, т.е. *волевая проекция их на окружающий мир в настоящем,* предопределяющая *ход будущего*

. Чтобы уяснить, что такое политика, представим, что человек, живущий по заведенной логике (семья, работа, отдых), вдруг начинает задумываться о том, откуда происходит он сам, его народ, государство, окружающий мир? Постепенно у него складывается понимание, что

он участвует в потоке событий, действий и состояний не случайно, что его бытие в огромной мере предопределено его родом, народом, культурой, историей, языком, и у каждого его действия и переживания, мнения и оценки есть глубокая подоплека, уходящая в смысловые структуры, *сложившиеся в глубокой древности*. Тогда он начинает относиться к своему прошлому, *к тому, что предшествовало ему и его породило, с повышенным вниманием, особым духовным и умственным напряжением.*

Мифы о прошлом

Человек, безусловно, не может знать всех деталей прошлого, поэтому картина прошлого складывается из ряда отдельных ключевых моментов, из развернутой ткани того, что можно назвать "*мифами*".

"Мифы" о прошлом могут различаться, и человек волен выбирать из этого арсенала то, что ему более всего соответствует. В исключительных случаях человек сам может стать творцом или со-творцом "исторического мифа". Но в любом случае и *пассивное усвоение* исторического мифа, и его *активное созидание* в равной степени требуют большой внутренней работы по формированию отношения к собственным корням, ответа (или духовной солидарности с предлагающимися ответами) на вопрос о происхождении, причинах и целях коллективного бытия.

Исходя из избранного "мифа о происхождении", человек формирует *волевой импульс*, преобразующийся в активность, направленную либо на сохранение образа жизни предков, традиционной системы ценностей, либо (в определенных случаях) на изменение, совершенствование, а подчас и ниспровержение этого уклада. В любом случае в определенный момент *осмысление превращается в действие*. Действуя на основании обобщенного осмысления прошлого (в его *качественном* измерении, внятно говорящем душе человека о самом главном), человек окончательно и полноценно вступает в сферу *Политического*.

Мы употребляем термин "Политическое" в среднем роде и с заглавной буквы, чтобы подчеркнуть онтологическое и философское его звучание.[5] Такой подход призван напоминать, что речь идет о рассмотрении самостоятельного, цельного явления. Аналогию можно заметить в использовании понятий "человек" и "человеческое".

Политическое есть обобщение опыта масштабного прошлого, усвоение (или формирование) качественного мифа об этом прошлом, отыскание человеком собственного места в масштабных реальностях истории и наконец формулировка определенного плана действий, выработка целей и задач в отношении окружающей действительности, которые человек намерен отныне воплощать в жизнь.

Индивидуальное и общественное

Политическое начинается там, где *интеллектуальное обобщение приобретает оперативный и действенный характер, способный влиять на реальность как она есть или какой она предполагается в будущем.* Политическое есть сфера *общественного и обобщающего*. Не существует политики применительно к отдельно взятому человеку: *индивидуум сам по себе не участвует напрямую в политике,* в каком-то смысле, являясь *ее антитезой*.

Вспомним Аристотеля: "*Кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством*". Это место у Аристотеля

показывает, что чистый индивидуализм в отношении Политического вообще не является "человеческим" проявлением – так ведут себя либо "звери", либо "боги". Индивидуальное существование, индивидуальные ощущения, размышления о самом себе в рамках собственной индивидуальности не могут быть политическими. Это – некая "*аполитея*".

Политика начинается там, где есть обобщения, где наличествует мысль о себе и о других, где фигурируют реальности, более масштабные, нежели отдельный индивидуум – мир, истоки, происхождение, природа, действительность, другие люди. Политика представляет собой область отвлеченности от индивидуального, преодоление его и сознательное волевое *столкновение индивидуума с внеиндивидуальным* (в частности, с коллективным).

Коллективное представляет для отдельного человека самую важную форму обобщения, самое емкое, прямое, непосредственное и естественное столкновение с "не собой", с "другим", с тем, что лежит за границей индивидуальности.

Через общественное, через общение человек познает трудную реальность внешней среды. Здесь он сталкивается с тем, что заведомо больше его, что было до него, существует вне его и будет после него. В опыте общественного человек проникается головокружительным чувством – столкновения *части с целым*.

Люди, боги, звери и циклы

Любое представление о масштабных явлениях, превышающих нашу индивидуальность, выводы, сделанные из этого представления, и основанные на них действия, вовлекают нас в систему соотношений с окружающим миром, которая оперативно рикошетом влияет на нас. *Политика имеет короткий обратный цикл*, поскольку столкновение индивидуального с коллективным *немедленно дает обратный эффект*.

Человек есть "политическое животное" (Аристотель), потому что общественное является для него естественной средой обитания, и взаимодействие с этой средой проходит в ритме, сопоставимом с ритмом человеческой жизни. В политике преодоление индивидуального для человека естественно и просто, причем результаты этого действия зримы и очевидны.

Те существа, которые пребывают вне политики (по Аристотелю это "животные" и "сверхлюди"), оперируют с циклами иного масштаба. Если говорить о тех, кого Аристотель с некоторым презрением относит к "животным", то имеются в виду люди, не способные выйти за рамки индивидуального, не способные возвыситься над ними. Следовательно, их жизненный цикл протекает в пределах микромира, система взаимоотношений с внешней средой представляет собой обрывочные и хаотичные, лишенные стратегии и последовательности моменты, не выстраивающиеся в единую систему. Это и есть "аполитичность" или "абсолютный индивидуализм". Цикл жизни в данном случае настолько мал, что находится ниже уровня Политического.

Другая крайность – "сверхчеловек". Речь идет в данном случае о героях, аскетах, гениях, великих людях. Здесь так же, как и в политике, происходит преодоление индивидуального, но цикл на сей раз гораздо больше. Аскет, герой, отшельник, удалившиеся от политики, возвышаются над ней, восходя к высотам духа, к созерцанию чистых идей, к взаимодействию с реальностями и существами, превышающими человеческую норму. В этом случае они находятся над политикой, и цикл взаимодействия с окружающим миром намного более долгий. Прославление подвигов героя, признание гения или доказательство святости отшельника сплошь и рядом происходят спустя много лет после их смерти, при

жизни же нередко они становятся объектами травли и непонимания, что является следствием масштабности цикла, в который они вовлечены.

"Сверхчеловек" мыслит о том, что фундаментально больше него самого и взаимодействует с этим большим в вертикальном измерении, получая обратный ответ (часто проблематичный и растянутый во времени) из божественных бездн внутреннего мира. Это, пожалуй, единственная область, где индивидуум преодолевает свою ограниченность, оставаясь при этом вне политики. Это разновидность созидательной, *духовной аполитеи*, об этом случае Аристотель говорит как о "божественном пути", считавшимся в *сакральной цивилизации* вполне приемлемым для определенной части духовной элиты общества.

Во всех остальных случаях человек, выходящий за рамки индивидуальности, получает ответную реакцию общественной среды очень быстро. Стоит нам выработать какое-то емкое представление о нас самих в более широком, историческом, духовном, культурном, национальном контексте, как мы сразу же ощущаем на себе ответный импульс общества. Тут же складывается динамичная, подвижная, напряженная система отношений индивидуума и коллектива, и мы целиком и полностью попадаем в стихию Политического.

Тотальность политики и фиктивность индивидуума

Политика для человека есть все, она тотальна. (Согласно французскому философу Жилю Делезу, "*все в конечном счете – политика*"). *Вне политики остается лишь замкнутое индивидуальное существование.* Такое существование является абстракцией, умозрительной теоретической концепцией. Индивидуум, живущий в конкретной реальности семьи, общества, коллектива является в огромной (решающей) мере *предопределенным именно политической реальностью*. Политическое формирует все психологические, мировоззренческие, духовные, культурные, социальные, хозяйственные и властные установки, на которых основан любой человеческий коллектив, вплоть до семьи.

Конечно, Политическое на уровне конкретного индивидуума и отдельной семьи неочевидно, скрыто, завуалировано. Тем не менее оно присутствует везде и во всем. Так, согласно теории Делеза и Гваттари, у человека можно проследить наличие первичных элементов Политического даже на уровне глубинных эротических импульсов. Эту сферу психолог Феликс Гваттари назвал "*микро-политикой желания*".

На человеческое поведение в общественной сфере огромное влияние оказывают не только события настоящего, но и наследие прошлого – культурное, языковое, психическое, генетическое и т.д. А это, в свою очередь, в значительной степени – продукты влияния Политического на предшествующих циклах истории. Непрерывность (и тотальность) политического процесса обеспечивает непрерывность человеческого рода и формирует его отдельных представителей – вплоть до "микро-уровня" желаний и телесных ощущений.

Пол и политика

Тема "микро-политики желания" сопряжена с древнейшими эпохами человеческой истории, когда баланс полов не был еще устоявшимся, и *патриархат* конкурировал с *матриархатом* за первенство.[6]

Политическая, культурная, психологическая, бытовая, религиозная, ритуальная практики, существовавшие при матриархате, представляли собой системы, резко отличные от последующих норм патриархальных цивилизаций. Со временем в ходе сложнейших, драматичных политических и военных коллизий, материнское право в этих цивилизациях

сменилось отеческим. Процесс проходил болезненно. Следы конфликтов двух цивилизационных типов и процесса замены одного другим сохранились в мифах об амазонках, создававших закрытые женские общности и сражавшихся с представителями патриархальной цивилизации. Вопрос о том, сохранять ли матриархат, утверждать ли отеческое право или модифицировать одно в другое, решался, однако, *не на уровне семьи, а на уровне всего общества, на уровне мобилизации и напряжения всех общественных сил и энергий*. Ту семью, которую мы знаем сегодня, мужчины отвоевали у женщин в жестокой и продолжительной кровавой *политической* и военной борьбе.

Каким будет распределение полов в обществе – базовый вопрос цивилизации – зависит напрямую от политики. Это пример того, насколько глубоки корни Политического, коль скоро они предопределяют в человеческом обществе даже модели семьи, стратегии и роли полов.

Человек как субъект и объект политики

Политическое является базовой характеристикой человека. Аристотель неслучайно назвал человека "политическим животным" ("zwon politikon"): все неполитическое, что есть в человеке, есть и у животных, а политика в ее законченном виде у животных отсутствует.

Человек принадлежит к сфере политики специфическим образом: он активно соучаствует в ее реальности и может в определенных ситуациях выступать не только как *объект*, но и как *субъект*. Политика влияет на человека (в этом объектность его роли), но и человек влияет на политику (в этом его субъектность). Соучаствуя в политическом процессе, определяя его цели и характер, человек выступает как преимущественный деятель политики.

Философия, политика и видовое достоинство человека

Тот же Аристотель назвал человека иначе – "*мыслящим животным*", подчеркивая, что мысль является сущностной характеристикой человека. Мысль в наиболее широком значении можно отождествить, как это делал Аристотель, с тем, что мы определили как "*философию*". Из двух фундаментальных посылок "отца философии" Аристотеля можно заключить, что *философия и политика – очень близкие вещи*. Поэтому когда мы говорим о "философии политики", мы отнюдь не сводим искусственно разнопорядковые реальности, а говорим, по большому счету, о *сущностном измерении человеческого*.

Через философию политики, через философию и политику, через напряжение ума и активную политическую вовлеченность в сверхиндивидуальную (внеиндивидуальную) общественную реальность человек обретает свое подлинное *видовое достоинство*. По крайней мере, так мыслили древние – Платон, Аристотель, и, вслед за ним поколения философов, продолжающие их линию в истории мировой мысли.

Из этого можно сделать следующий вывод: *чем меньше в человеке политического измерения, чем тусклее его ум, чем слабее выражено у него влечение к мудрости и бытию, тем менее он человечен*. Убывание ума (равно как и убывание политического измерения) лишает человеческое существо того, что составляет его основное *видовое качество*, или, по меньшей мере, умаляет ту важнейшую его составляющую, которая *делает его собственно человеком*.

Отличие философии политики от политологии

Чем отличается философия политики от политологии в широком смысле или от социологического подхода к политике?

Философия политики не просто исследует структуру механизмов рациональной деятельности (чем преимущественно занята современная "философия", существенно утратившая изначальное представление о "софии", номинальном объекте своего влечения) или описывает механизмы политического функционирования и исторический контекст политических идей, режимов и систем (чем занята политология), но проникает в самую глубинную сторону политики, добирается до того внутреннего измерения, где скрыты бытийные корни самого этого явления, столь тесно связанного с человеком как видом.[7]

Онтология Политического у Платона

Крупнейший древнегреческий философ Платон назвал свой главный труд "Государство".[8]

Эта книга, возможно, является одним из первых произведений, посвященных именно философии политики. В ней Платон описал идеальное общество, которое основывает свое политическое бытие на общем законе вселенской гармонии.

Диалог "Государство" представляет собой первую часть триптиха, вслед за которой следуют диалог "Тимей" (создание космоса демиургом по идеальному образцу) и диалог "Критий" (принципы идеального общества в их практической реализации). Эти произведения описывают полноценный сакральный мир, в котором внутреннее измерение бытия ("идеи", "мировая душа") проявляет себя с помощью организующей инстанции ("демиурга") во внешней чувственной реальности. Государство и, шире, политика в таком видении становятся одним из аспектов общей духовной закономерности мира, отражая в общественной жизни всеобщие начала мироздания, осмысленные глубоким умом философа и воплощаемые в жизнь ясной и крепкой волей правителя-политика. Показательно, что обе фигуры – философа и правителя – у Платона в пределе совпадают, и в его "идеальном государстве", основанном на началах общей гармонии, высшей властью наделяются именно "мудрецы".

Другие типы людей занимают в "Государстве" подчиненное положение – в зависимости от качества их внутреннего мира, т.е. *души*. Граждане, в которых преобладает "вожделеющая душа", т.е. достигшие стадии умеренности, но не мужества и тем более мудрости, должны быть крестьянами, ремесленниками, продавцами (купцами), считает Платон. Тем, в которых преобладает волевая, мужественная душа, суждено стать стражами. И только достигшим в своем духовном развитии порога мудрости по праву можно быть политическими, государственными деятелями.

При этом в совершенном государстве между всеми тремя кастами должна быть установлена гармония. Каждый обязан делать то, на что он вправе претендовать по состоянию души.

Показательно, что именно в "Государстве" Платон формулирует знаменитое учение об идеях, ставшее осью последующей философии.[9]

То обстоятельство, что самое сосредоточие его философской мысли изложено в труде, посвященном именно "философии политики", не случайно. В "Государстве" и двух примыкающих к этому труду диалогах Платон наметил границы сферы, где мудрость соприкасается с бытием, где Политическое (как конкретное) соприкасается с духовным и всеобщим, где происходит *прозрение* человеческим существом собственной глубинной причины, тайны своего происхождения, и на основании этого прозрения формируется проект дальнейшего существования – как в общем, так и в частном. Здесь мы имеем дело с законченной и впервые отчетливо сформулированной "*онтологией политики*", так как политика понимается здесь через ее отношение к бытию.

Политическое как несхватываемое целое

Политическое складывается из нескольких элементов, хотя термин "складывается" не совсем точен. Считать, что политика есть сумма каких-то компонентов, неверно. Политика в своей сути *предшествует* всем этим компонентам, существует до них и от них не зависит. Но она выражает себя через группу определенных явлений, которые суть формы реализации политики, продукты ее конкретизации. Это различные аспекты единой фундаментальной реальности -- "онтологии Политического".

Сама сущность Политического неизменно ускользает от окончательного определения. Раз человек есть "политическое животное", и политика столь глубинно сопряжена с мыслью, с интеллектуальным достоинством человеческого существа и с его видовым определением, то, соответственно, Политическое не поддается прямой и однозначной идентификации. При всех стараниях разложить эту реальность на составляющие невозможно, строгому анализу поддается только нечто количественное. Поиск смысла -- бытия, человека, жизни -- всегда таит в себе неисчерпаемый запас неожиданностей. Фиксация внимания на онтологии политики вовлекает нас *в сферу неопределенности*, сопряженной с основами мироздания. Вместе с тем Политическое постоянно и активно *проявляет себя* в окружающей нас земной реальности, и веер его проявлений вполне может быть изучен. При этом не следует забывать формулу Аристотеля: "целое всегда больше суммы своих частей".

7 моментов Политического

Выделим 7 основных моментов, описывающих Политическое. Политическое проявляет себя через:
- *власть*
- *цель, проект общества;*
- *иерархию, оперирование с неравенством, распределение общественных функций;*
- *правовую систему;*
- *коллективную идентификацию;*
- *насилие, легитимацию насилия, защиту от насилия (коллективную безопасность);*
- *ценностную систему.*

В дальнейшем, исследуя более конкретные вопросы политики, мы будем применять эту модель для описания различных типов идеологий, политических и партийных платформ и т.д.

Воля к власти

Философия политики, в отличие от политологии или прикладных политических исследований, ставит перед собой следующие вопросы: "Какова *природа* власти? *Что* такое власть? Какова *онтология* власти? Как власть сопряжена с *бытием, мудростью, внутренним измерением* вещей?"

В таком понимании явление власти становится *не прикладным, не техническим*. Если проблема взятия власти или борьбы за власть обсуждается в различных политических учениях, то природа власти осмысляется и познается только в рамках философии политики.

В своей программной книге "Воля к власти" Ницше размышляет о власти как философ политики, понимая ее *онтологически*, как одно из важнейших измерений, определяющих человеческое существование. Он показывает, что власть и стремление, воля к ней определяют сущность человеческого бытия. По Ницше, *воля к власти* является *общим*

знаменателем и *базовой мотивацией* всей человеческой деятельности. Ницше понимает власть как *нечто тотальное, врожденное, определяющее*

. Согласно Ницше, нет людей, которые не стремились бы к власти, есть люди, которые стремятся к ней плохо, мало или недостаточно эффективно. Соответственно, Ницше воспринимает *власть как квинтэссенцию политики*.

Ницше -- сторонник возврата к древнегреческим ценностям, где бытие и сознание, естественное и искусственное, природное и культурное, человеческое и божественное еще не были разделены, как это произошло позднее под влиянием христианской догматики, западной рационалистической схоластики и норм "светской морали", определяющей современную европейскую культуру в целом. Категория "власти" для Ницше является "греческой" ("дионисийской") по преимуществу. В ней концентрированно выражается избыток чистых бытийных сил, еще не прошедших сложный процесс канализации по различным системам ограничений и сдержек. Власть для человека так же *естественна*, как наслаждение, радость или боль. Она выше морали, как выше морали само бытие. Власть совмещает в себе "синтез противоположностей", она не бывает "благой" или "злой", она бывает великой или мелкой, сильной или слабой. В духе своей теории, Ницше фактически отождествляет "власть" с чистым источником бытия.

В отличие от Платона, писавшего в иных исторических условиях, когда "греческое" отношение к миру было естественным состоянием, а не *агрессивной ностальгией* (как в случае Ницше), Ницше озабочен не "универсальной гармонией" бытия, воплощающейся в идеальном Государстве, но самим фактом *наличия этого* бытия, значительно иссякшего за две с лишним тысячи лет, отделяющих Европу XIX века от Древней Греции. Поэтому идеальное Государство Ницше сводится не к обширному трактату, но к краткому афоризму. "Государство или органическая имморальность: *необязательно* в смысле полиции, пенитенциарной системы, сословий, торговли, семьи; *обязательно* – в смысле воли к власти, к войне, к завоеваниям, к мести".[10]

В случае Ницше и философов, следующим за ним в таком подходе[11], мы имеем крайнюю форму экзальтации властного принципа. Это своего рода "*кратополитический максимализм*", т.е. политическая философия, признающая верховное начало в самой стихии власти, а не в ее юридическом оформлении и привязке к ограничительным системам легитимации.

Такое отношение к власти, к ее онтологии свойственно тем политическим учениям, которые признают за сферой Политического *фундаментальное* значение. Там, где политика рассматривается как нечто тотальное, проблема власти приобретает центральный содержательный характер. "Кратополитический максимализм" составляет неотъемлемую часть онтологического подхода к проблеме Политического.

Власть: прямая и косвенная

Отношение к власти как к явлению тотальному и органичному заставляет рассмотреть его разнообразные проявления, которые не могут быть сведены лишь к прямому и юридически обоснованному отправлению властных функций. Наряду с "*прямой властью*" существует "*власть косвенная*". Карл Шмитт называет эти категории, соответственно, латинскими терминами – "potestas directa" и "potestas indirecta".

Наличие понятийной пары "власть прямая" и "власть косвенная" вытекает напрямую из того, что властные отношения сопряжены с самой стихией жизненной динамики, которая не

может быть фиксирована раз и навсегда. Формально утвержденная и общепризнанная структура власти (potestas directa) всегда – даже в самых тиранических режимах – имеет ряд юридических, силовых, этических, экономических или иных ограничений, и нуждается в расширении своего могущества с помощью арсенала дополнительных средств. Вся совокупность таких средств и методов господства составляет "косвенную власть" со специфическим инструментарием. Эта власть сплошь и рядом становится инструментом сил в обществе, потенциально способных осуществлять властные функции, готовых к этому, но для которых выход к легитимной власти по тем или иным причинам затруднен, либо вообще закрыт. "Косвенная власть", таким образом, может формироваться из политических элементов, чье открытое участие в политическом процессе по каким-то причинам затруднено. Данные элементы могут сотрудничать с "прямой властью" в секторе "власти косвенной", могут противодействовать ей, а могут "вести свою линию". В определенных случаях сектор реализации "косвенной власти" может быть занят теми группами, которые ставят своей целью свергнуть "прямую власть", тогда этот инструмент приобретает "революционное" значение и выступает как ядро альтернативного политического проекта.

Кратополитический минимализм

На противоположном полюсе от "кратополитического максимализма", тяготеющего к абсолютизации властного начала, располагаются теории "*кратополитического минимализма*", рассматривающие власть не как изначальную стихию социального бытия человечества, но как рудиментарное проявление человека, требующее укрощения, детального правового оформления, ограничения и, в конечном счете, равномерного распыления по количеству индивидуумов, составляющих социальный коллектив. "Кратополитический минимализм" не просто делает властный принцип относительным и зависимым, ограниченным и обусловленным множеством посторонних факторов, но косвенно умаляет глубинное значение Политического, рассматривая его не как изначальную и безусловную сферу человеческого бытия, а как его производный, частный и второстепенный аспект. Можно сказать, что здесь мы имеем дело со стремлением *минимализировать Политическое*.

Стремиться ограничить значение власти и "инстинкт к власти" в человеческом обществе и отдельном человеке – все равно, что стремиться ограничить значения политического или философского измерений. Тем не менее, существуют политические учения, считающие, что задача политики как раз и сводится к ограничению, сокращению функций власти, *к дезонтологизации* власти. Такие учения и политические философии (из разряда "кратополитического минимализма") отрицают, *что власть через политику непосредственно сопряжена с бытием*, рассматривают значение власти в истории человеческих обществ как явление временное, обусловленное социальной неразвитостью. Ярким примером такого отношения является "анархизм".

Еще более последовательно (но менее ярко), нежели анархизм, противостоит онтологическому пониманию власти идеология *либерализма*.

Теория и практика современной демократии основана на рассредоточении власти по целому ряду современных социально-политических институтов.

В отличие от аристократии олигархическая власть может быть непрямой "косвенной" и ненаследственной. Этот термин более технический, нежели юридический.

Верховная власть разделяется на исполнительную (Президент и Правительство), законодательную (Парламент) и судебную (Верховный Суд), каждая из которых

многократно ограничена как другими ветвями власти, так и дополнительными социальными институтами. Принцип "разделения властей" в современной демократии сознательно направлен на то, чтобы умалить связь властного начала со спонтанной стихией бытия, как понимает ее философия политики. Это разделение имеет в своей основе отрицательную задачу – релятивизацию власти, превращение власти в "не совсем власть". Отсюда "контрактная теория власти" -- представление о власти как о "*договоре*" между обществом и нанятыми им функционерами.

Либеральные теории, во многом созвучные демократическим (часто они объединены таким явлением как *либерал-демократия*), делают акцент на невмешательстве государства (т.е. власти) в хозяйственную деятельность индивидуумов, на освобождении экономики от внеэкономического контроля иных социально-политических инстанций (отсюда постоянное для либералов требование "снижения налогов") и т.д. Наиболее последовательные либеральные теории утверждают необходимость постепенного исчезновения государства как такового. Либерализм делает упор не столько на "народ" (или "общество" в целом) как классические демократы, но *на отдельно взятом индивидууме*, который рассматривается в отрыве от каких бы то ни было горизонтальных или вертикальных связей. Доведенные до логического предела либеральные учения фактически *отрицают политику, подменяя ее экономикой*. В некотором смысле, либерализм является самым последовательным "анархизмом", с той лишь разницей, что он предлагает уничтожить государство (и власть) не революционным, но эволюционным образом.

Нигилизм в сфере философии политики

В явлении "кратополитического минимализма" (и, в частности, в политической философии "анархизма") мы сталкиваемся с тенденцией занижения фундаментальности Политического, придания ему второстепенного характера, технологического и инструментального с ним обхождения, непризнания его изначальности и причастности к глубинным истокам бытия. Но поскольку Политическое, как показано выше, есть нечто тотальное, то в этой тотальности, по определению охватывающей собой все, должны содержаться не только положительные возможности самоутверждения, но и парадоксальные зерна самоотрицания, своего рода "микробы нигилизма". Философия политики, чтобы быть полноценной, должна внимательно изучать нигилистические тенденции, подвергающие отрицанию саму эту философию. Более того, развитие этих нигилистических тенденций, их диалектическое взаимодействие с тенденциями позитивными и утвердительными, напряженность, возникающая в таком взаимодействии (часто противодействии) составляет *нерв политической истории*, распознанной в ее философских основаниях.

Суть философско-политического нигилизма состоит *в отказе признавать за Политическим качество тотальности и онтологичности*. Его формулами являются следующие:
- политика не есть нечто тотальное;
- политика не есть нечто онтологичное;
- политика не есть нечто философское;
- политика не есть нечто изначальное.

Можно подытожить эту цепочку высказываний так: политика не есть Политическое, Политического (с большой буквы) не существует.

Исследование *нигилистического сектора* входит в компетенцию полноценной философии политики: исследуя болезнь, мы лучше понимаем, что такое здоровье.

Цель и проект

Вторая форма проявления Политического – цель или проект общества. Тотальная политика выражает себя через цель или проект. В этом *телеологическом* определении политики проявляется *способность человека к проектированию будущего*. Здесь воля и сознание сливаются в *нечто единое*. Через телеологическое измерение политики, через политически сформулированную, объявленную и реализуемую цель человеческое общество и отдельный человек влияют на ту реальность, которая созидается вокруг, определяют ее основные параметры. Без власти или вне власти как осевой линии политики, конечно, никакой цели, никакого проекта реализовать невозможно. Сама власть как некоторое внутреннее измерение политики, как центр, как ее наиболее онтологическое измерение, будет бессмысленной, если не будет ставить перед собой цели и реализовывать определенный проект.

Между целью и властью существует теснейшая взаимосвязь. Если носитель политической власти -- кто бы им ни был: народ, отдельно взятый человек, монарх, вождь или класс -- не способен обратить ход исторического процесса к определенной цели, реализовать тот или иной проект, значит у него, по большому счету, этой власти нет или она не полна.

Власть становится фиктивной в том случае, если не способна выдвинуть, сформулировать и реализовать цель. Цель масштабную, сопоставимую с теми категориями, – бытие, смысл, воля, история, миф об истоках и т.д., -- которыми оперирует тотальная политика.

Построение справедливого общества или усиление государства, смена конфессии или, наоборот, сохранение религиозного уклада, проведение той или иной политики в отношении этносов, бережное сохранение устоев или культурный рывок, завоевание и освоение новых территорий или охрана границ, мобилизация хозяйственных сил для технологического броска или предоставление экономике возможности свободно развиваться по ее внутренним законам – это и есть политические цели. *То, что не обладает судьбоносным измерением, не принадлежит к сфере подлинной политики.*

Подчеркнем один момент: русское слово "цель", происходящее от греческого "teloz", также этимологически связано с немецким корнем "Heil" -- здоровье. "Цель" подразумевает представление о целостном, это этимологически близкие слова.[12]

Цель как задача и целое как общее, совершенное, законченное – очень близкие вещи. Цель не может быть обращена к частному, частное не может быть целью. *Когда цель целостна, тогда она приобретает измерение тотальности, измерение Политического, она становится политической целью.*

Наличие у Политического цели признается не всеми политическими учениями. Там, где в основе отношения к политике лежит онтология, философия, телеология признается и концептуально оформляется, Политический проект – предназначение, цель общественного пути – ясно декларируется, Политический организм – государство, партия, социальные слои, простые граждане – обретают четко обозначенный горизонт, достижение которого составляет для них высший смысл коллективного существования. Цель может быть самой разной в зависимости от конкретики политического устройства, но в любом случае она играет роль *смыслообразующей инстанции* для всего общественного бытия.

Политические учения, отрицающие цель

Существуют политические теории, отрицающие *общественную цель*. Это либеральные концепции, отчетливо развитые Фридрихом фон Хайеком и Карлом Поппером.

Согласно этим авторам, наличие у политического общества *любого* проекта чревато неоправданным насилием, стремлением подчинить отдельных индивидуумов, ориентированных на реализацию частных интересов, абстрактному вектору, из этих интересов (ни вместе, ни по отдельности) не вытекающего. Либералы стремятся доказать, что любой масштабный политический проект автоматически ведет к ограничению или подавлению свобод индивидуумов. Исключением является проект "открытого общества", который, мыслится ими как, своего рода, "антипроект". С позиции философии политики, столь радикальные выводы либеральных мыслителей заставляют отнести их самих к разряду "политических нигилистов", отрицающих онтологическую сущность политики в целом.

Структура неравенства (иерархия)

Следующий аспект проявления Политического -- *утверждение иерархий, манипулирование с неравенством, распределение общественных функций*. Эмпирическим фактом является то, что *индивидуумы не равны*. Фридрих Ницше, подчас вынужденный с пафосом напоминать об очевидных вещах, о которых оптимистические гуманитарии и восторженные филантропы XIX века постоянно забывали, сформулировал поразительный по краткости (абсолютно бездоказательный, но при этом абсолютно истинный) тезис: "Братья мои, люди не равны!".

Неравенство людей, о котором говорит Ницше, есть *эмпирический* факт, а *политическим* неравенство становится, не просто когда мы констатируем объективное неравенство ("одно не похоже на другое"), а когда та или иная модель неравенства утверждается вопреки или в ущерб другим. Политическое не утверждает неравенства: *люди являются неравными не потому, что они вступают в сферу Политического*. Политическое само по себе не навязывает им структуру неравенства, оно лишь тем или иным образом *оперирует с ней как с данностью*, организуя ее в соответствии со своими предпочтениями.

Неравенство может быть оценено в сфере Политического разными способами. Некоторые политические системы признают неравенство, как оно есть и стремятся лишь зафиксировать его политически. Другие предлагают систематизировать и реорганизовать его. Третьи хотят искоренить его, но поскольку неравенство – сущностная характеристика человеческого коллективного бытия, будучи искорененным в одном аспекте, оно непременно возникнет в другом.

Два примера того, о чем идет речь. Как поступали с проблемой неравенства (иерархией) те режимы, которые настаивали на материальном равенстве – социализм, коммунизм, особенно в большевистские времена? Коммунистическая доктрина пыталась радикально отменить неравенство политическими методами. Были проведены колоссальные эксперименты по искоренению того, что коммунисты считали главной причиной неравенства – имущественной дифференциации. Было построено социалистическое общество, в котором почти достигнуто материальное равенство. Разница между богатым и бедным казалась незначительной, в то время как во всех остальных обществах разрыв был несопоставимо большим.

Это была иерархия партийного типа, где аппарат партии получал возможность беспрецедентного контроля над обществом и хозяйством в целом. *Отмена имущественной иерархии породила иерархию иного порядка.* И это не порок коммунистической системы, просто после ликвидации (по меньшей мере, резкого снижения порога) имущественного неравенства, несмотря на огромные политические усилия, присущее человечеству качество "всплыло" в другой сфере, компенсируя изменение общего баланса.

Другой пример – либерально-демократический западный мир. На Западе существует определенное равенство возможностей -- для зарабатывания денег, приобретения материальных благ, занятия высоких постов в государстве и обществе совершенно не обязательно быть представителем определенной расы, определенного политического движения, привилегированных семейств или сословий. Люди почти уравнены в своих номинальных правах. На Западе огромные усилия в сфере Политического были брошены на то, чтобы ликвидировать социальную форму неравенства, но возникла другая его форма – *колоссальное имущественное неравенство*, которое в значительной степени опрокидывает социальный смысл равенства стартовых возможностей. Да, страны либеральной демократии настаивают на стартовом равенстве каждого с каждым, но реально существует микроскопическая верхушка очень богатых людей, которые за счет материального достатка получают все привилегии "аристократии" или "олигархии" и становятся на более высокую ступень в обществе по сравнению с остальными. Влияние сверхбогатого меньшинства на область Политического многократно превосходит возможности "экономических неудачников", которыми, естественно, оказывается большинство.

Примеры показывают, что Политическое лишь *структурирует* существующее неравенство, проистекающее из самой человеческой природы. Люди не просто "не равны", они еще и *не равны по-разному*. Можно представить альтернативные политические формы, утверждающие необходимость равенства в тех или иных сферах -- и вновь неравенство будет проявляться в других аспектах. Тотального равенства нет точно так же, как нет людей вне политики, политики вне власти, власти без цели, проекта без иерархии ценностей.

В стремлении искоренить неравенство проявляется та же *нигилистическая* тенденция, которую мы выделили в политических учениях, отрицающих онтологию власти (анархизм, демократия) или наличие у общества цели (либерализм). Особенно ярко она выражена в коммунистических учениях и в иных формах "*политического эгалитаризма*".

Правовая система

Политическое выражается через правовую систему. Право при тотальном понимании Политического является *функцией от политики*. Политическое *порождает и учреждает право*. Система правовых норм и правовых отношений в обществе *никогда не возникает непосредственно из правового института*. Вначале к власти приходит та или иная группа людей, с тем или иным представлением о Политическом, сформулированным на основании того или иного мифа, с определенной волей к реализации этого мифа в конкретном проекте, и лишь на основании этого впоследствии формируется та или иная правовая система.

Правовая система порождается Политическим. Она может существовать и длиться дольше, нежели тот или иной конкретный политический режим. Она может видоизменяться, но он не обладает автономией от Политического, всегда остается зависимым от него. Рано или поздно наступает момент, когда власть (монарх, класс, народ, партия, группа людей) сталкивается с *неправовой ситуацией* – той, которая не предопределена правовым кодексом. *Власть решает неправовую ситуацию на основании Политического.*

Онтология решения: функции чрезвычайных ситуаций для становления правовой системы

Эту тему подробно разобрал немецкий философ и юрист Карл Шмитт.[13]

Он показал, что в истории любого государства, любой политической системы возникает момент , когда властелин, правитель, президент, либо некий коллективный орган попадают в

ситуацию, где правовые институты не могут помочь в принятии судьбоносного *решения*, так как не предвидят и не описывают ее.

Это так называемая "чрезвычайная ситуация" (нем. "Ernstfall"). В "чрезвычайной ситуации" не просто проверяются личные данные конкретного правителя или состоятельность власти, но обнаруживается внутренняя природа Политического: в таком решении концентрированно и суверенно выражаются фундаментальные принципы политической "онтологии". Властелин основывает решение, принятое в исключительной (неправовой) ситуации на *глубинных началах* – тех, что составляют ткань традиции, квинтэссенцию его политической воли, осмысление конечной цели всего сообщества. В этом чистом проявлении Политического и берет начало конкретная правовая система, подтверждаемая или ниспровергаемая фактом решения и его непосредственными последствиями. Политическое доказывает суверенность своего бытия именно тогда, когда право либо безмолвствует, либо позволяет принять с равной обоснованностью прямо противоположные шаги. Отречение последнего русского Царя Николая II от престола, штурм Зимнего дворца, смещение Хрущева с поста генерального секретаря ЦК КПСС, роспуск Варшавского блока Горбачевым и СССР Ельциным и многое другое в русско-советской истории XX века представляют собой примеры "политических решений", принятых вне всяких рамок законности, так как они знаменовали собой реализацию суверенности высшей политической инстанции (или политической группы, на это претендующей) вне имеющихся правовых рамок. Более того, правовые нормы и возникали позже как развитие и закрепление "политических решений", оформляя в систему законов и нормативных актов те фундаментальные положения, которые свернуто (в сверхконцентрированном виде) присутствовали в моменте "решения".

Вторичность правовой системы в сравнении с сущностью Политического, выражающаяся в факте "решения", не отменяет значения права как такового. Напротив, право призвано развернуто и подробно *зафиксировать* основные черты Политического в его историческом проявлении. В праве могут отражаться фундаментальные черты Политического, сопряженные с признанием преемственности цивилизационных, религиозных, социальных, этических и других традиций, оценки прошлого ("миф об истоках"), грядущей цели и т.д., а могут и второстепенные – юридические механизмы и нормативы, имеющие преходящее значение.

Переход на уровень права переводит Политическое из имплицитного состояния в эксплицитное, из потенциального в актуальное, из подразумеваемого в объявленное, декларируемое.

В праве не может содержаться что-то *сверх того*, что есть в Политическом, но при этом его объем заведомо уже Политического, так как любая действительность всегда заведомо уже области возможного. Поэтому законотворческий процесс чаще всего является открытым – *Политическое корректирует законодательную базу, видоизменяет ее в соответствии с живой реакцией на реальные события.*

Политический нигилизм "номократии"

Здесь, как и во всех вышеперечисленных выражениях Политического, мы сталкиваемся с "нигилистической тенденцией", о которой неоднократно упоминалось. В данном случае она выступает как "номократия".

"Номократия" предполагает деполитизировать Политическое в правовой области, подчинить праву все иные его формы. Продукт фиксации жизненной стихии Политического в нормативной системе ставится выше самой этой стихии. Таким образом, "исключительная

ситуация" (Ernstfall) и связанное с ней "решение" (Entscheidung) переходят в разряд досадного исторического недоразумения, катастрофического разрыва *правовой юридической непрерывности*. "Номократия" и связанные с ней теории "правового государства", "прав человека" и т.д. характерны для либеральной политической философии.

Коллективная идентификация, "новая вещь" и новое "я"

Следующее проявление Политического выражается *в коллективной идентификации. Коллективная идентификация представляет собой основанное на традиции и воле утверждение единства общественного организма с рядом присущих только ему характерных черт*.

Латинский термин "Respublica" включает слова "publica" -- прилагательное "общественный" и "res" -- "вещь". Таким образом, это понятие можно перевести как "общее дело", "общественное дело". "Res" в латинском контексте по смыслу очень напоминает русское слово "вещь": это нечто весомое, не просто "общее дело", а именно "общая вещь". Люди, входя в Политическое, организуют, порождают, создают, утверждают, моделируют некую *новую вещь*. Эта вещь приобретает особый общественный характер. Участие людей в Политическом порождает *новое коллективное существо* – "respublica". Это нечто вполне конкретное и осязаемое. Когда человек вступает в Политическое, он учится осознавать себя через коллективную идентификацию; он говорит, например: "я – римлянин". Таким образом он определяет свою коллективную принадлежность к совершенно специфической реальности – к "общественной вещи Рима", к "Res Publica Romana". "Respublica" -- коллективное "я" -- различно в различных версиях конкретизации Политического, но нет такой политической реальности, в которой не было бы подобной *коллективной идентификации*. В Политическом человек расширяет границы своего индивидуального "я" до рамок "я" общественного. Это новое идентификационное измерение.

Человек получает дополнительное измерение в разных случаях: например, освоение профессии -- это тоже вариант идентификации. В Политическом человек получает самую *глубокую и тотальную, обобщающую идентификацию*, включающую в себя все остальные уровни. Совокупность индивидуумов, вступив в Политическое, становится соучастниками общей для всех них реальности, которая подчас может заставлять их делать вещи, которые каждый индивидуум поодиночке делать бы не захотел. Это новое "сверх-я", имеющее суверенные права над каждым из тех, кто его составляет. Эта коллективная идентичность в стихии Политического *выше*, чем совокупность отдельных идентичностей, ее оставляющих. Целое снова здесь больше, чем часть.

Соучастие в политической идентификации, в новом "сверх-я", зависит от интенсивности вовлеченности человека в политическую жизнь. Если человек активно и сознательно проживает Политическое, он приближается к силовой линии, к нерву этого нового "сверх-я". В таком случае он политически полноценен, и способен (в определенной мере, пропорционально своему усилию) влиять на поведение этой гигантской сущности -- Республики.

Чем активней человек участвует в политике, тем ближе он к определяющим центрам этого существа, тем более он отождествляется с этим существом.

Когда французский монарх Людовик XIV говорил о себе: "Государство – это я", он имел в виду следующее: его личное соучастие в Политическом в той монархической, централистской, абсолютистской форме правления, которая преобладала тогда во Франции, было *тотальным*. Его личность отождествлялась с общественным существом "Res Publica".

Насилие

Осуществление насилия, легитимация насилия и защита от насилия (то есть коллективная безопасность) -- еще одно проявление Политического. Насилие, агрессия, так же, как и неравенство, воля к власти, иерархичность, правовая система, коллективная идентификация, *принадлежат к самой природе человеческого*, а в Политическом приобретает *наиболее масштабное воплощение*.

Насилие является одной из сторон человеческого существования, присутствует в разных формах во многих сферах человеческой жизни. Как и в случае неравенства, *Политическое не порождает и не учреждает насилие, но оперирует, манипулирует с ним*. Когда мы вступаем в сферу Политического, мы осуществляем *ревизию стихии насилия* – что-то принимаем, что-то выносим за скобки, обуславливаем случаи его применения, устанавливаем меру и формы ответственности за это и т.д.

Одна из важных задач Политического – сохранить членов данного коллектива от внешних угроз, от насилия "со стороны". В этой форме Политическое выступает как гарант обеспечения безопасности от внешних угроз. Оборона коллектива, государства, Республики – неотъемлемая сторона Политического, поскольку в данном случае речь идет о физическом сохранении идентичности всего народа. *Защита от внешней агрессии составляет важнейшую функцию любого политического образования.*

Проблема насилия не сводится к защите от внешних угроз. Не бывает чисто "оборонных" государств. Нет таких народов, которые на протяжении своей истории только защищались бы от агрессивных соседей. Агрессия проистекает не только со стороны "внешних врагов", она имеет и внутренние корни. В определенных случаях *задачи обороны решаются только в ходе нападения*. Организация, структурирование и ориентация насилия в сторону того или иного внешнего объекта является функцией Политического. Здесь необходимо не только отражать и предотвращать угрозы, но и при необходимости *порождать их*. Это составляет *военное* измерение Политического.

Обращаясь внутрь общества, Политическое также структурирует насилие. С одной стороны, оно устанавливает рамки приемлемого насилия, а к тому, что выходит за них, само применяет насилие. Это составляет суть репрессивной системы.

В разных системах Политического существуют разные модели того, как следует законно применять насилие к своим членам, более или менее подробно описано, какое действие влечет за собой тот или иной проступок. Каждая политическая система имеет *свою* модель легитимации насилия. Она существенно варьируется – от максимального масштаба репрессивных мер против граждан при тиранических и тоталитарных режимах до минимального прямого насилия вплоть до отмены смертной казни. Либеральные политические системы стараются прибегать не к прямому насилию, но к косвенному воздействию с помощью экономических рычагов, что порождает особую форму – "*экономическое насилие*".

Нигилистические тенденции в вопросе "насилия" проявляются в пацифизме – утопической концепции, согласно которой насилие не принадлежит к человеческой сущности и требует искоренения.

Ценности

Политическое утверждает, сохраняет, изменяет *ценностные системы* общества.

Политическое *не создает* ценностные системы или, более точно, *не всегда* их создает. Иногда (и чаще всего) ценностные системы приходят в политическую сферу из других областей. Но никогда ценностная система – религия, культура, быт, обычаи, искусство, интеллектуальная деятельность, верования, мифы, ритуалы, обряды, модели поведения и т.д. – не становится доминирующей в обществе, *минуя* Политическое. *Ценностная система должна быть либо принята, либо отвергнута, либо изменена в инстанции Политического.*

Не существует ценностных систем *вне тотальной политики*. Христианство, например, родилось не из политических соображений – оно возникло как Откровение фактом Пришествия в мир Сына Божьего.

Долгое время христианство существовало на обочине политики, и лишь при императоре Константине из маргинальной религии довольно узкого социального спектра приобрело *политическое измерение*, став господствующей ценностной системой. В тот момент оно и соприкоснулось с политикой. Можно было бы предположить, что христианство совершенно свободно от политики, но на самом деле это далеко не так.

Философия политики как интеллектуальное усилие

Чтобы приблизиться к пониманию, что такое философия политики, необходимо отвлечься от того, чем является политика сегодня. Другими словами, для постижения философии политики надо постараться выскользнуть из-под норм и систем *внушений*, которые довлеют над нами благодаря воздействию привычных для нас конкретных форм Политического. В данном случае мы должны ускользнуть от политики не "вниз", в условно "неполитическое", но "вверх", в "сверх-политическое", во внутреннее пространство Политического, где возможности конкретизации пребывают в одновременном состоянии и могут вылиться вовне по разным руслам.

Изучая Философию Политики, мы должны расширять содержание того, чем *может быть политика*. То, чем она была, и то, чем она является сегодня – несмотря на все обилие вариантов и смысловых систем – лишь намекает на то, *чем она может являться*, что скрывается в недрах Политического.

Примечания

[1]"Что такое философия?", "Алетейя" (СПб), 1998. Совместная книга двух выдающихся французских мыслителей – философа Жиля Делеза и психоаналитика Феликса Гваттари.>>
[2]Хайдеггер М. "Что значит мыслить?", "Разговоры на проселочной дороге", М., 1991.>>
[3]Аристотель. "Политика" (1/9), М., 1911.>>
[4]Аристотель. "Политика" (I/11-12), указ. соч.>>
[5]Употребление термина "Политическое" (вместо "политика"), по-немецки "das Politische", характерно для немецкого философа Карла Шмитта. См. Carl Schmitt "Das Begriff des Politisches", Berlin, 1934.>>
[6]Древние матриархальные цивилизации изучены в книге Бахофена "Материнское Право". Bachofen, Johann Jakob "*Das Mutterrecht", B*.1861.>>
[7]Немецкий философ, социолог и юрист Карл Шмитт для обозначения данного онтологического отношения ввел термин "*политическая теология*", чтобы подчеркнуть то фундаментальное, почти религиозное значение, которое имеет для человечества область Политического. К.Шмитт "Политическая теология", М., 1999.>>
[8]Платон. "Государство", соч. в 3 т., М., 1971, т.3.>>
[9]О значении Платона можно судить по словам английского математика, логика и философа А.Н.Уайтхеда: "Самая надежная характеристика европейской философии состоит в том, что

она представляет собою ряд примечаний к Платону" (A.N.Whitehead "Process and reality", N.Y., 1960).>>
[10]Цит. По Niezsche "Wille zur Macht", 3 Buch, III, 717 Niezsches Werke, Stuttgart 1921.>>
[11]В Германии – это философы течения "Консервативной Революции". Во Франции – структуралисты, "новые левые" и "постструктуралисты". В России – "евразийцы". В Италии – "традиционалисты" и т.д.>>
[12]В старославянском языке слово "целовать" означало "приветствовать" в широком смысле. Это пожелание быть "целым" (в смысле "здоровым", "полноценным").>>

Глава 2. Понятие "политической антропологии". Минимальный гуманизм / максимальный гуманизм

Что такое человек?

То, что люди участвуют в политике, являются в ней главными действующими субъектами – столь очевидно, что само такое высказывание кажется банальным. Однако, произнося слово "люди", "человек", мы обращаемся к реальности, отнюдь не такой ясной и прозрачной, как многие привыкли считать. Удивительно, но в разные времена и в разных культурах, в разных обществах и на разных языках *под "человеком" понимались весьма различные вещи*. А коль скоро проблема усложнилась, то и влияние "человеческого фактора" на политику становится менее прозрачным.

В зависимости от понимания человека меняется характер Политического. Человек столь многообразен, что может рассматриваться под самыми разными углами зрения.

Рассмотрение человеческого фактора применительно к политике называется "*политической антропологией*".

Прежде чем говорить об антропологии в широком смысле, "философской антропологии" или "политической антропологии", следует представить спектр наиболее общих определений "человека" в различных типах обществ.

Сакральная антропология

В традиционном обществе под "человеком" понимается некоторое потенциально ангелическое или божественное существо, обладающее качествами, сопоставимыми с теми, которыми наделяются боги в традиционной мифологии; "человек" воспринимался как "земной бог", родственник богам и духам.

Показательно, что к богам возводили свои генеалогии многие греческие цари и знатные граждане. Так, философ Платон всерьез считал себя внуком Посейдона, греческого божества моря.

Человек в таком понимании может быть назван "*световым человеком*". В греческом языке слово "fwz", "мужчина" и "fwz", "свет", пишутся сходно, различается лишь характер ударения. На этом основании в свое время у философов-гностиковразвилось представление о том, что человек есть "световое существо", дух, ангел во плоти, "двуногое земное божество". Это одно из определений человека.

В -индуизме утверждается возможность постепенного перехода различных существ друг в друга по мере цикла перерождений.

Так, растение в одной жизни может стать животным в другой, человек может трансформироваться в бога или демона и т.д. При этом человеческое воплощение считается очень высоким с точки зрения вселенской иерархии, вплотную примыкающим к уровню божеств. Согласно индуизму, сосредоточившись на духовном созерцании, человек может достичь божественного статуса уже при жизни, так как потенциально он включает в себя божественное начало – атман.

Древние иранцы считали себя потомками светлого божества Ормузда, и воспринимали принадлежность к своему народу как прямую родственную связь с божеством. Это характерно и для многих других дохристианских народов – германцев, славян и т.д. Не везде учение о потенциально божественной природе человека получало развернутое теоретическое воплощение, но практически во всех традиционных обществах (за исключением основанных на монотеистических религиях) это подразумевалось. Можно сказать, что совокупность таких воззрений составляет "сакральную антропологию"[1].

Основной принцип "сакральной антропологии" состоит в том, что человек рассматривается как *потенциальное божество*, как нечто, что может стать божеством (верное и обратное – само божество может выступать антропоморфно, т.е. как *потенциальный человек*).

Рассудочное животное

Иное представление о человеке сложилось в Новое время: его божественная природа полностью отрицалась. Возникала совершенно новая антропология: человек воспринимался отныне как своего рода *симбиоз животного и мыслящей машины*. Такой "биомеханический" человек обладает качествами животного на уровне анатомии и инстинктов, но вместе с тем еще и рассудком.

Если "световой человек" сакральной антропологии есть дух, влияющий на материю мира, свободное организующее структуры начало, то современная антропология утверждает вместо этого биоавтомат, конструкцию, функционирующую по механической логике. Это существо *объектно*, оно реализует вложенные в него генетические и механические программы, не обладая при этом главным качеством субъекта -- *качеством свободы*. *Промежуточный человек*

Кроме этих двух полюсов возможна *третья* – промежуточная --антропологическая схема. "Световой человек" и биомеханизм – это крайние пределы антропологии; ниже нижнего предела находится нечеловеческий (животный) мир, а выше верхнего – область чистого непознаваемого Божества. Согласно третьей модели, человек есть нечто переменное: ни потенциальное божество, ни актуальный биоавтомат, но динамическая стихия, *процесс*, разворачивающейся между двумя пределами.

Данная антропологическая модель видит *человека как процесс, как неопределенность, как задание, как возможность*. Эта возможность совершенно иного порядка, нежели возможность "стать богом". В данном случае речь идет о выборе между антропологическими концепциями – традиционной или современной, идеей потенциального "человека-бога" или человека- биомеханизма.

Промежуточное состояние *динамически неравновесно*. Существо может либо двигаться в сторону *обретения божественности* (в одних традициях -- это воспоминание о ранее

имевшемся божественном качестве, в других -- это его волевое стяжание), либо, отпустив волевой накал, *рухнуть в сторону своей биомеханической сущности,* утрачивая онтологическое и сакральное достоинство, становясь объектом манипуляционных, механических систем.

Если о человеке верхнего полюса можно сказать, что "*человек -- это звучит гордо*", а о человеке второго полюса можно сказать, что "*человек -- это звучит подло*", то о "промежуточном человеке" можно сказать, что "*человеку свойственно ошибаться*". (Представление о том, что "человеку свойственно ошибаться", подразумевает, что он может в какой-то момент и не ошибиться, сделав правильный выбор...)

Риск быть человеком

Фридрих Ницше писал: "*Человек есть нечто, что следует преодолеть*". Это означает, что *человек есть не цель, но средство*; не последняя реальность, но путь к ней, *процесс*. В другом месте Ницше говорит: "*Человек есть стрела тоски, брошенная на тот берег"*[2]. Эта философская метафора очень важна для понимания сущности антропологии.

Выражение "тот берег" указывает на божество, "стрела тоски" -- импульс к реализации божественного начала. Стрела брошена, но долетит ли она до цели или нет -- нельзя сказать заранее наверняка. Поэтому человек как процесс, как неопределенность, как напряжение между двумя крайними уровнями, есть существо, принципиально подлежащее *риску*.

Риск человека, в отличие от риска, которому подвергаются другие виды, в частности, животные, растения и т.д., здесь совершенно особый: никакому другому природному существу не грозит опасность потерять свое *видовое качество*, никто не может изменить волевым образом свою принципиальную идентичность. Даже неудачливый волк или кот остаются волком или котом. Но человек – по крайней мере, в антропологической картине, описанной Ницше -- подвержен риску *перестать быть человеком*.

Человек -- единственное существо, пребывающее в *абсолютном риске*, и риск составляет сущность человека, поскольку человек в такой антропологической картине не есть нечто постоянное; это – переменная величина.

В другом месте Ницше говорит, что "*человек есть путь к сверхчеловеку*". В термин "сверхчеловек" он вкладывает тот же смысл, что древние вкладывали в понятие "божество", "герой" и т.д. Речь идет о "сверх я".

В индуистской адвайта-ведантической традиции есть одна притча, которая гласит, что человек уподобляется двум птицам, сидящим на одной ветке.

Одна из птиц клюет яблоко, растущее на ветке, другая не клюет. Одна из птиц бессмертна, другая смертна, одна не подлежит риску, другая подлежит.

Речь идет о двух полюсах антропологии: птица, не клюющая яблоко, олицетворяет собой самодостаточный и неподвижный световой полюс, божество, субъектный абсолют, "атман". Птица, погруженная в стихию недостаточности и возмещающая эту недостаточность "поеданием яблока" -- образ второго полюса, *человека как процесса*. Согласно индуизму, "птица, клюющая яблоко", может реализовать свое тождество со второй птицей, и тогда она избежит смерти, а может и погибнуть, как только "яблоко будет съедено". На этом строится философия аскетики, возмещающая сознательное ограничение плотской жизни перспективой "обожения души", сменой видового статуса.

Аналогичные сюжеты мы находим и в христианской аскетике. Так, по выражению св. Василия Великого, "Бог стал человеком, чтобы человек стал богом". И в этом случае путь к этому лежит через "отказ от поедания яблока", что символизирует погруженность в обыденную жизнь, наслаждение земными удовольствиями и т.д.

К трем определениям человека – человек как божество, человек как процесс и человек как биоавтомат -- можно подойти с двух различных позиций. Эти позиции можно определить как "*минимальный гуманизм" и "максимальный гуманизм*".

Максимальный гуманизм

Максимальный гуманизм представляет собой модель, утверждающую, что два крайних полюса антропологической картины – богочеловек и человек-зверомашина -- обладают *автономным бытием*, являются подлинными реальностями, а промежуточная сфера – человек как процесс -- является обусловленной этими реальными полюсами функцией.

Максимальный гуманизм исходит из допущения, что *сначала* существуют *пределы, потом центр*, то есть, что крайние антропологические полюса обладают самодостаточной реальностью. Есть божество и это факт, есть биомеханизм и – это тоже факт. Бытие божества в человеке потенциально. Бытие зверо-механизма – актуально. И потенциальное и актуальное в человеке в равной степени есть, а все что находится между этими полюсами, черпает бытие из них. У человека как такового нет собственной онтологии, эта онтология заимствована либо у "сверхчеловека", либо у "недочеловека".

Максимальный гуманизм исходит из того, что человек как процесс полностью зависит от диалектики влияний "светового начала" сверху и зверо-машины снизу, а, следовательно, является сложным уравнением, в котором динамично, напряженно, рискованно участвуют две основные реальности.

Ф. М. Достоевский в романе "Братья Карамазовы" устами Мити Карамазова говорит так: "*Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы -- сердца людей*". Это емкое определение максимального гуманизма в христианском выражении. Человек предстает как *поле борьбы двух начал*.

В антропологической модели максимального гуманизма человек представляется *полем драматического контакта* двух внечеловеческих сил -- божественной и звериномеханической -- и рассматривается как *производное* от этих двух элементов.

Русский философ Аскольдов в статье "Религиозный смысл русской революции" (сборник "Из глубины" применяет к русскому человеку следующую модель. -- Аскольдов пишет: "Русская душа, как и всякая, трехсоставна и имеет своеобразное сочетание своих трех основных частей. В составе же всякой души есть начало *священное*, специфически *человеческое* и *звериное*. Быть может, наибольшее своеобразие русской души заключается, на наш взгляд, в том, что среднее специфически человеческое начало является в ней несоразмерно слабее по сравнению с национальной психологией других народов. В русском человеке, как типе, наиболее сильными являются начала святое и звериное. Это своеобразный душевный симбиоз может показаться странным. Однако, на наш взгляд, именно такое сочетание является наиболее естественным. Ангельская природа, поскольку она мыслится прошедшей мимо познания добра и зла и сохранившей в себе первобытную невинность, во многом гораздо ближе и родственнее природе зверя, чем человека."[3]

Это относится не только к русским, так понимает человека любая максимально гуманистическая модель, для которой человек сам по себе есть выражение неких более общих реальностей, нежели он сам. Человек, таким образом, не является ни мерой вещей, ни центром вещей, ни совершенством, ни какой-то самостоятельной реальностью. *Человек есть задание, а не данность.* Человек -- это некая рискованная операция, динамическое столкновение двух внечеловеческих реальностей, завуалированных видимостью единства. Человек может стать *человеком в высшем смысле* лишь через реализацию божественного начала, но может и потерять свою видовую принадлежность, рухнув до уровня биомеханизма. В ницшеанской терминологии, первое – статус *сверхчеловека* (Uebermensch), а второе -- *недочеловека* (Untermensch).

Максимальный гуманизм, доведенный до своих логических границ, выходит за рамки собственно антропологии, потому что, рассматривая человеческое как производное от нечеловеческих реальностей, внимание рано или поздно концентрируется именно на них. В таком случае проблема человека решается в конечном счете обращением к теологии или другим формам опыта восприятия священного.

Если человек (как задание) есть божество ("сверхчеловек", ангел и т.д.), то логично сосредоточиться на постижении божества (как цели): тогда человеческая природа полностью раскроется в созерцании сверхчеловеческих горизонтов бытия. Духовная операция по слиянию антропологической проблемы с теологической нашла свое отражение в антропоморфных (человекоподобных) изображениях божества. В христианской религии эта тема стоит в центре всего вероучения. Максимальный гуманизм настаивает при этом, что "человек создан по образу и подобию Божьему", т.е. человек есть вторичный продукт божества, а не наоборот. В этом его существенное отличие от минимального гуманизма.

Минимальный гуманизм

Минимальный гуманизм принимает основную схему трех инстанций, но акценты расставляет *прямо противоположным образом*.

Человек оказывается "процессом" только в том случае, если мы признаем изначальную реальность двух автономных полюсов нечеловеческой природы. Если мы отказываем этим двум реальностям в онтологической самостоятельности, мы получаем совсем иную картину. Минимальный гуманизм считает, что, по большому счету, *есть* только одна реальность – *человек в его среднем понимании*, конкретный индивид, а оба полюса – сверхчеловеческий и недочеловеческий – являются лишь его условными проекциями, его *представлениями*, его абстрактными пределами. *Человек здесь перестает быть процессом и становится константой*, утрачивает видовой динамизм, переходит к статике. Эта константа, постоянно вращаясь вокруг своей неизменной сути, способна выдвинуть две гипотезы относительно того, что может находиться за ее верхним и нижним пределом. Но эти гипотезы остаются лишь *представлениями*, не обладают внутренней имманентной реальностью, лишены автономного существования, по большому счету, это *условности*, искусственные конструкты.

Минимальный гуманизм видит антропологическую ситуацию обратным образом, нежели максимальный. Минимальные гуманисты утверждают, что *есть только человек*, причем человек индивидуальный, *человек как таковой*, человек, строго тождественный самому себе, а не человек как процесс.

Человек как процесс, как функция возникает только тогда, когда *он не тождественен самому себе*. Формула максимального гуманизма такова: "человек есть человек плюс или минус нечто еще". "А" здесь никогда не равно "А".

Принцип *нетождества* является основным принципом максимального гуманизма и фундаментом антропологии всех существующих религий и "религиозных" философий, заменяющих "божество" иными формами нечеловеческих ценностей – сакральностью (или ее субститутами).

Минимальный гуманизм, напротив, считает, что человек есть реальность, тождественная самой себе, неспособная к видовым мутациям. Он основан на убежденности в том, что человеческое существо ни при каких обстоятельствах не может перестать быть человеком, не может стать ни недочеловеком, ни сверхчеловеком. Концепции и представления о сверхчеловеке, Боге, онтологии, бытии, реальности и недочеловеческих мирах, с этой точки зрения, являются лишь *гипотезами*.

В такой модели *человек есть неизменная данность*.

Образцом минимального гуманизма является фундаментальный труд немецкого философа Иммануила Канта "Критика чистого разума". Смысл этой книги в основных чертах сводится к доказательству того, что рассудок человека не способен перейти ту грань, которая отделяет его мира как такового, от "вещей-в-себе", от "реальности-в-себе". Эта "реальность-в-себе", находящаяся за пределами компетенции человеческого рассудка, обнаруживается как нечто непознаваемое и полностью ускользающее от опыта; Кант назвал эту реальность – "ноуменом". Человек, таким образом, обречен на то, чтобы иметь дело только со своими представлениями и структурами рассудка.

Эсхатологические культы

Максимальный гуманизм имеет множество версий. Как правило, полноценная реализация божественного достоинства человека, т.е. полное исчерпание возможностей отождествления с верхним полюсом, в религиозных учениях помещается либо в незапамятные времена, в "золотой век", in illo tempora, либо в эпоху "конца времен", в сферу *эсхатологии*.

Традиционные мифы самых разных народов утверждают, что в определенные моменты истории потенциальная божественность человека была обычным и всеобщим явлением. Будучи нормативной основой максимального гуманизма как антропологической концепции, такое отношение на практике подчас дает гротескные формы. В частности – эсхатологические культы.

Божественность человечества является фактом в двух точках истории – в райские благословенные времена "золотого века" и в эпоху последних времен, когда эти райские времена возвратятся. С этим связан целый спектр антропологических доктрин, основывающихся на ожидании "конца времен". Здесь на сцену выходит "*новый человек*", соответствующий уникальным онтологическим пропорциям новой эпохи. Здесь потенциальная божественность становится актуальной. Эсхатологические движения имели много разновидностей, связанных с конкретными религиями и традициями. Но чем "примитивнее" система верований, тем нагляднее в ней проявляется общая структура мифа, которая в других более развитых религиях скрыта за множеством теологических деталей.

Для иллюстрации проявления максимального гуманизма в эсхатологическом контексте приведем пример "карго-культов" народов Новой Гвинеи. "Карго-культы" -- общее название для вспышек религиозных течений некоторых примитивных народов Океании, связанных с темой "изобилия товаров", "грузов" (отсюда название: "карго" -- "груз").

Румынский историк религий Мирча Элиаде в книге "Мефистофель и Андрогин"[4] так описывает один случай "карго-культа":
"В 1945 гг. на острове Эспирито Санто (Новые Гибриды) появился странный культ. Его основатель, некий Тцек, распространил по деревням послание, в котором призывал мужчин и женщин отказаться от набедренных повязок, жемчужных ожерелий и других украшений. Кроме того, добавлял он, все предметы, полученные от белых, должны быть уничтожены, вместе с инструментами, используемыми для изготовления циновок и корзин. Он призывал сжечь все дома и построить в каждой деревне по две больших общих спальни: одна из которых предназначалась для мужчин, а другая для женщин. (...)Одновременно с этим Тцек приказал отменить многие традиционные табу: такие, например, как запрет браков в рамках одной тотемической группы, выкуп жены, изоляция молодых матерей после родов и т.д..(...) Но наиболее сенсационным в послании было сообщение о будущем прибытии на остров "американцев". При этом все адепты культа получали бы товары в неограниченных количествах, более того, им было обещано бессмертие и вечная жизнь.(...) Члены секты были убеждены в злокозненности старого порядка и превосходстве нового.(...) В своем послании Тцек провозгласил установление вечного рая на земле. Люди больше не должны были работать, не нуждались в домашних животных и имуществе. Старый порядок был бы упразднен, законы, правила, запреты потеряли бы свой смысл. На смену запретам, обычаям, продиктованным традицией, пришла бы абсолютная свобода, в первую очередь, сексуальная, поскольку именно сексуальная жизнь во всех человеческих обществах является предметом наиболее строгих табу и запретов. Отмена всех законов и обычаев означает возврат к первоначальной красоте и свободе, к состоянию, предшествовавшему положению человека в актуальную эпоху, короче, к райскому состоянию. (...) Что касается "американцев", то, очевидно, это покойные предки, которые вернутся нагруженные товарами. Американцы были последними белыми, входившими в контакт с туземцами островов Океании. В глазах туземцев все белые – это духи покойников, то есть фантомы, ревенанты, прибывающие издалека, с островов, с которых в мифические времена прибыли предки меланезийцев, с тех самых островов, куда каждый туземец отправляется после смерти. (...) Разумеется, речь идет о мифической стране, находящейся за Океаном. Страна предков, находящаяся за Великими Водами, является сказочным островом, своего рода раем, где души умерших ожидают момента своего триумфального возвращения к живым. Однажды они вернутся, но на этот раз на нагруженных товарами кораблях, похожих на суда, принимаемые ежедневно белыми в своих портах."

Кончилось движение карго-культа печально – приездом колониальной полиции и наведением порядка силой.

Эта гротескная модель "*примитивной эсхатологии*" иллюстрирует основные черты максимального гуманизма, примененного на практике. В сознании таких религиозных реформаторов как Тцек и его последователи произошел слом условной грани, которая отделяет человека-процесс от человека-бога, и "новый порядок", сопряженный с отменой всех табу, работы, подчинения белым, с возвращением мертвецов, доставкой бесплатных товаров с того берега смерти и т.д., предполагает полный и массовый перевод в действительность глубинных потенций, спящих в центре человеческой природы и природы реальности. Люди с островов Эспириту Санту стали в своем эсхатологическом восторге "богами" и начали жить так, как живут по их представлению абсолютно свободные духовные существа.

Не менее впечатляюще проявлялись сходные мотивы в период восстания эсхатологической секты "адамитов" в Чехии, которые объявили, что райское эсхатологическое состояние во главе с Христом уже вернулось. Адамиты также объединяли жен, имущество. Их назвали "адамитами", потому что они предпочитали ходить нагими, "как Адам в раю". Католические

инквизиторы, правда, поступили с адамитами в сущности так же, как и американская полиция с несчастными эсхатологическими карго-культистами Новой Гвинеи, только с несравнимо большей жестокостью. Большинство их сожгли на кострах или замучили до смерти. По мнению официальной западной Церкви эсхатологические события, которые чешские сектанты поспешили поместить в настоящее, следует относить к неопределенному далекому будущему.

В эсхатологических культах мы неизменно видим стремление провозгласить, что человек -- это не только Бог в потенции, Бог в перспективе, но Бог в актуальности, здесь и сейчас. Это направление получило название "мессианизма" или "хилиазма".

Прямая, действительная и абсолютная божественность человека провозглашалась в средневековых "Братствах свободного духа".

Русский коммунизм, особенно первых лет, впечатляюще описанный в "Чевенгуре" Андрея Платонова, имеет прямое отношение к всплеску эсхатологического чувства: частью русских большевиков революция и последующие за ней события осознавались как наступление "царства Божьего на Земле", полнокровное раскрытие сверхчеловеческого начала в "новых людях" большевизма[5].

Материализм

Помимо с спиритуалистической версии максимального гуманизма есть версии максимального гуманизма, которые рассматривают как единственную подлинную реальность человека его низший, *биомеханический полюс*. Принято называть эти теории *материализмом*. Философия материализма складывалась в истории человеческой мысли постепенно, выдвигая как доказательства своей правоты факты и закономерности, подтверждавшие наличие в человеке животных и механических элементов.

Механицизм, которым после Декарта и Ньютона, увлеклось большинство философов Нового времени, развивал представление о Вселенной, животных и даже о самом человеке как о хитроумных механизмах (так называемая "метафора часов"). Философ Декарт считал животных аппаратами, а сенсуалист Ламетри довел этот подход до логического конца в своем знаменитом труде "Человек-машина", где он отождествил человеческий организм с техническим устройством. В этом направлении двигалась мысль и основателей физиологической школы (Бальви, Сантори, Борели и т.д.), предложивших рассматривать органы человеческого тела как механические приборы: печень – печь, легкие – меха, суставы -- рычаги, мышцы струны, сердце – насос и т.д., сформировав новое чисто аппаратное представление об анатомии человека. Физиологический подход лежит в основе всей современной медицины, развившейся из "ятромеханики", обращающейся с телом человека как с набором механических деталей.

Сторонником этой версии материализма был вождь пролетарской революции В.И.Ленин, согласно которому, *сознание человека есть отражение объективно существующей вне его реальности*, то есть механическая рефлексия окружающей среды. Советская наука признавала этот подход за безусловную догму.

Так как механический полюс в человеке здесь признается за единственно реальный, а вся остальная надстройка – психическая и ментальная – считается производной (советские биологи, физиологи и медики, в частности, Павлов, немало сил приложили для того, чтобы обосновать теорию "врожденных рефлексов", выражающих механический код, управляющий

поведением живых существ), то человек перестает быть только человеком и становится *процессом* самосовершенствования материальной субстанции.

Благодаря наличию материалистического общего знаменателя люди становятся функциями от предшествующей им и всеобъемлющей материальности. Механический материализм часто является составной частью коммунистических и эгалитаристских теорий – обращение к общему материальному началу нивелирует индивидуальные различия. Такое отношение симметрично тому, как в *спиритуалистической* версии максимального гуманизма человеческая душа растворяется в лучах сверхчеловеческого Божества.

Дарвинизм

Параллельно механицизму развивалось и иное антропологическое направление, подходившее к этой же теме несколько с иной стороны. Речь идет о разработке теории происхождения человека от животных и (на последней стадии) обезьяны. Переломным моментом в этом направлении стали труды Чарльза Дарвина, который придал теории стройность, снабдил ее научным аппаратом. По Дарвину, спонтанное движение неживой материи привело в результате множества статистических комбинаций к возникновению живой клетки, а от нее в результате хаотических процессов стали появляться первые примитивные живые организмы, далее пошли более сложные, и, наконец, через "эволюцию видов", множество этапов адаптации к природной среде и борьбы за выживание появился человек.

Человек в таком понимании есть эволюционировавшее животное, а следовательно, ключи к его пониманию следует искать в изучении животного мира. Еще более подробно эти идеи развил Конрад Лоренц, доказывающий, что человек (даже современный, культурный человек) -- это высоко цивилизованный зверь, а его действия есть не что иное, как *проявление звериного начала* в утонченных формах.

Эти антропологические версии не могут быть рассмотрены как полноценные формы максимального гуманизма, поскольку они выделяют в качестве главенствующего только низший – животно-машинный аспект --человека. Тем не менее, они показательны, так как в отличие от минимального гуманизма здесь реальность человека полагается не в самом человеческом бытии, а за его пределами, что функционально сближает крайних материалистов с крайними спиритуалистами.

Субъективный идеализм и субъективный материализм

Минимальный гуманизм тесно связан с тем, что в философии принято называть "*субъективным идеализмом*". Здесь все исходит из предпосылки, что индивидуум всегда остается самим собой, строго тождественным самому себе. Такой статический индивидуум не может вступать в прямой контакт с тем, что лежит вне его границ, он имеет об этом только *представления, гипотезы, рассудочные конструкции*. Он может *стремиться к возвышению, к идеалу*, но пределы такого стремления строго ограничены, человек ни при каких обстоятельствах не может преодолеть фатальной черты, за которой (здесь чисто гипотетически) находится "нечеловеческое".

Наряду с "субъективным идеализмом" легко можно представить себе и "субъективный материализм". Это термин достаточно емкий, поскольку, оставаясь в рамках минимального гуманизма, вполне можно представить себе человека, который отнюдь не стремится к достижению высокого идеала, живет по инерции, удовлетворяясь материальными предметами и вегетативными ощущениями, сближаясь с ритмом и структурой

существования "зверо-машины". Но и в этом случае минимальный гуманизм признает такого человека именно человеком, т.е. чем-то *фундаментально отличным от зверомашины*. Механистичность и животность материально ориентированного человека рассматривается здесь не как проявление "раскрепощенной естественности", но как следствие "морального выбора", т.е. представления и воли, предопределяющих действие (каким бы оно ни было).

В рамках минимального гуманизма принципиально не могут использоваться термины "сверхчеловек" и "недочеловек". Минимальный гуманизм утверждает, что "сверхчеловеков" и "недочеловеков" *нет и не может быть*, что есть "очень плохие" (или "очень хорошие"), но люди, находящиеся в антропологической нише; видового же регресса или прогресса, перехода через определенную черту антропологической предопределенности быть не может.

О сверхчеловеческом начале в политике

Теперь рассмотрим, как антропология (и ее разновидности в форме минимального и максимального гуманизма) относятся к Политическому. Традиционное общество, религиозные мыслители, независимо от эпохи, исходили из концепции *максимального гуманизма*. Антропологическая концепция максимального гуманизма свойственна подавляющему большинству исторических культур и традиций. Это следует учитывать при анализе соответствующих политических систем.

У Аристотеля "сверхчеловек" помещается над политикой, а деградировавший "недочеловек" – под ней. Однако возвышение над политикой сверхчеловека помещает его не вне Политического, но в самый его центр, так как сверхчеловеческое измерение означает, по Аристотелю, сближение с "недвижимым двигателем", высшей инстанцией, которая управляет всем ходом вещей – природных, общественных, нравственных и государственных. Над политикой возвышаются только лучшие и высшие натуры, которые и должны править, т.е. быть источником и полюсом политики, ее субъектами.

Еще более ясно эта тема развита у Платона, который полагал, что править в обществе должны именно *философы*, т.е. те, кто максимально приблизился к божественной стихии Софии-Премудрости, Мировой Душе.

В них Политическое находит свое высшее выражение, плавно переходя в сферы божественного, в миры идей. Сама структура политической организации общества при таком подходе представляется антропоморфной. Политическое общество есть большой человек. Его дух, непрерывно и плавно переходящий в божественные миры – воплощен в касте мудрецов, философов, жрецов. Мышцы, сила, суставы – в касте воинов, стражей. Более приземленные органы и функции – в сословии торговцев и ремесленников. Низшие аспекты человеческой телесности – в рабах и внекастовых существах, плавно переходящих в звериный и растительный миры, через череду фантастических получеловеческих-полузвериных или полурастительных существ (кентавры, нимфы, фавны, гамадриады, циклопы, гарпии, наяды и т.д.), которыми были обильно населены просторы Древней Эллады.

Аристотель считал, что рабы не являются политическими существами, причем, лишая рабов их политического качества, он одновременно лишал их и качества человеческого. Неполитическое и нечеловеческое, по мысли Аристотеля, совпадают.

Рассмотрим в качестве примера греческий социально-политический термин "идиот". По-гречески "idiotez" означал "пришелец в город, не принадлежащий к данной политической системе", то есть *человек-негражданин*, не относящийся к полису, не входящий в структуру

Политического. Такой человек, определяемый как "идиот", мог чувствовать себя прекрасно, жить в роскоши и неге, но при этом он был лишен главного -- он не был сопричастен Политическому, и, в конечном итоге, "idiotes" *политически* был подобен рабу.

В антропологии максимального гуманизма, при господстве мужского права, женщины также принадлежали к категориям политически неполноценных вместе с детьми, рабами, "идиотами" и еще целым рядом социальных типов. Все они были вовлечены в политику *косвенным образом*. "Идиоты" в меньшей степени, женщины и дети в большей, поскольку они рассматривались как "семейное продолжение" мужчины-гражданина. Мандат на полноценное соучастие в Политическом был только у свободного мужчины. Хотя на практике, находясь в семейном кругу, он не мог не слышать мнений и политических комментариев от своей жены, подрастающих детей и т.д., и соответственно, не мог на них не реагировать, что, в свою очередь, сказывалось на принимаемых решениях. Таким образом, женщина тоже участвовала в политике, хотя и опосредованно, и мы знаем множество примеров из истории, сколь значительным могло быть это влияние.

Политическая дискриминация женщин, однако, не является характерной чертой максимального гуманизма -- максимальный гуманизм теоретически возможен и в условиях преобладания женского начала, материнского права. Сегодня нам трудно представить себе, какова была реальная роль мужчины при матриархате. Считается, что она была более полноценной и сбалансированной, нежели роль женщины при патриархате, и мужчины не ущемлялись в своих политических правах. Некоторые легенды об амазонках повествуют, что мужчины в таких обществах вообще подвергались гендерному геноциду, но, возможно, это были крайние случаи отдельных наиболее радикальных матриархальных структур.

Приложение антропологии максимального гуманизма к Политическому объясняет, почему в традиционном обществе сплошь и рядом считается, что первые политические институты создали мифологические боги и герои, а религиозные традиции придают социальным кодексам чудесное божественное происхождение (например, дар Моисею Скрижалей Завета на горе Синай, снисхождение небесного "Корана" на пророка Мухаммеда и т.д.).

Древний полис вступает в Политическое

Представим себе конкретное политическое общество с максимально-гуманистической антропологией, например, древнегреческий "полис" (дословно, "город"), от которого и пошло слово "политика". Этот город населен людьми, воспринимающими самих себя и других людей как *открытый процесс* обмена энергиями между миром богов и миром низших недочеловеческих существ.

Вступая в Политическое, этот полис -- например, Афины -- воссоздает истории о своем мифологическом происхождении, об основавших его богах, о деяниях героических предков, его защищавших, о посетивших его героях, о девственной богине-воительнице, богине высшей мудрости Афине-Палладе. ... Каждое место в городе, каждый храм, каждый дом, каждая площадь – освящены мифом и символом. Этот город сам по себе является *открытым процессом*, в нем из людей, обрядов, преданий и таинств лепится некий единый сакральный живой трепещущий космос сгущенной жизни, и концентрируя эту жизнь воспоминанием об истоках, он готов столкнуться с новыми вызовами, идущими извне и изнутри. Теперь у его политики есть основание, есть фундамент.

Если городу угрожает неприятель, на основании этого фундамента принимается решение о необходимости войны. Это всеобщее и ничье одновременно решение, оно принимается и рассудочно, и эмоционально (на основании патриотических чувств), и с вмешательством

божественных сил – большое внимание уделяется предсказаниям оракулов и жрецов. В этом решении, например, о войне, соучаствует все – человеческое и нечеловеческое, рассудочное и иррациональное, прошлое, настоящее и будущее. Это политика всего города, *решение* принимают Афины. Афина же, воительница, и будет соучаствовать в битве с неприятелем. Истоки этого решения, этой воли теряются в стихии открытого процесса. Напрасно мы станем искать окончательной инстанции, за него ответственной, – ответственность равномерно распределена по множеству планов, и вместе с тем, это изъявление позиции *целого*.

Попадая в другой полис, житель Афин окунается в иную политику. Там правят иные боги и чтутся иные герои, там другие культы и иные мистерии, разнятся обычаи, отлична структура правления и организации. Это иное Политическое, но столь же открытое, столь же многомерное и живое. Но в центре его – если мы, к примеру, возьмем Спарту – стоят враги Афин – Аполлон и Диана. Значит другие нравы, другие привычки. Конфликты городов суть конфликты богов, земное незаметно переходит в небесное, интриги земных царей, аристократов и тиранов незаметно переплетаются с хитроумной любвеобильностью Зевса и ревностью его супруги Геры. В Политическом люди и боги соседствуют, грань между ними прозрачна и туманна, она легко преодолевается в обе стороны.

Минимальный гуманизм отменяет онтологию Политического

Для минимального гуманизма Политическое не есть самостоятельная реальность, сопричастность к которой сама по себе есть важное и высшее благо, это *сфера договора, контракта между индивидуумами*.

Таким образом, переходя от максимального к минимальному гуманизму, мы не просто переходим к частным версиям возможных мировоззренческих и политических учений, на нем основанных, мы отходим от *онтологического понимания самой политики*. Политика и Политическое, с точки зрения минимального гуманизма, есть нечто абсолютно *иное*, нежели политика в ее тотальном (философском) понимании.

Минимальный гуманизм появился *сравнительно поздно* в истории и вначале развивался на относительно небольшом географическом пространстве. Речь идет о *Европе Нового времени*. Да и там он соседствовал и соперничал с иными моделями, тем или иным образом сохраняющими связь с максимальным гуманизмом.

С точки зрения минимального гуманизма, философии политики, в том понимании, о котором речь шла выше, просто *не может быть*. Политика мыслится как договор индивидуальных существ между собой, не обладающий самостоятельной реальностью и значением. В данном случае минимальный гуманизм в своем предельном воплощении, предельной формулировке ведет к отмене Политического.

По большому счету, минимальный гуманизм есть такая форма политической антропологии, которая нацелена на полное отрицание Политического во всех его сущностных качествах. Есть учения, которые отрицают самостоятельную реальность власти; есть учения, которые отрицают нужду государства в ценностных системах; есть учения, которые отрицают, что коллективная идентификация является важнейшей составляющей политики. *Веер отрицаний конкретной политической онтологии есть многообразное выражение минимального гуманизма.*

Минимальный гуманизм основан *на отрицании автономного бытия* того, что внеиндивидуально и внерассудочно, а Политическое именно таково. Минимальный

гуманизм исходит из того, что *политического целого нет*. Есть только части, и только они реальны и автономны. Части здесь заведомо *больше* целого.

Общество, с которым имеет дело антропология минимального гуманизма, *стремится освободиться от политики, ускользнуть от Политического*. В отличие от древнегреческого полиса и его обитателей, оно отказывает богам в бытии (вместо этого может быть или не быть вера в Бога); оно отказывает в бытии миру (вместо этого – "картина мира", "представление о мире"). Начав с геноцида фантастических существ, населявших некогда гроты, леса, поля, реки, побережья и озера, критический разум обескровил и самого человека, заперев его в узкой темнице "категорического императива", где гипотезы и представления, анализ и описание заменили живую ткань открытого бытия. Закрыв человека сверху и снизу, загерметизировав общество, раздробив его на атомарные частицы, пятно минимального гуманизма стало распространяться вширь и вглубь, стараясь вовлечь в себя остальные сектора общества, где еще сохранялось живое присутствие Политического.

Минимальный гуманизм и 7 проявлений Политического

Минимальный гуманизм стремится:
- *ограничить (минимализировать) политическую власть*, как нечто внешнее по отношению к индивидууму, как источник "неоправданного насилия" и "подавления свобод". Онтология власти здесь отрицается, наличие в обществе властных институтов рассматривается как "пережиток" старых систем и подлежит постепенному ослаблению и растворению; вместо традиционной власти предполагается сделать акцент на "четвертой власти", на сфере зрелищ и непрерывных спектаклей;
- *отменить понятие политической цели или политического проекта* (общество не должно никуда направляться, каждый член общества волен двигаться по своей траектории, стохастически ограниченной лишь фактом столкновения с иными траекториями и логикой конкуренции);
- *отменить политическое неравенство* (равенство присуще самой природе минимального гуманизма, так как в его антропологической установке пространство сравнения ограничено узкой сферой индивидуума, над и под которым никакой автономной реальности не предполагается);
- *подчинить политическую систему системе правовой* (перейдя от онтологического естественного понимания Политического к искусственному, контрактному, договорному его пониманию);
- *отменить коллективную идентификацию, предоставив индивидууму определять себя в пределах своей же индивидуальности* (в этом состоит смысл минимального гуманизма: идентификация есть произвол индивидуума и не может выходить за его рамки, каждый может определять сам себя, и никакой общей шкалы оценок нет, поэтому индивидуум в либеральных теориях рассматривается только сам по себе – в отрыве от этнических, конфессиональных, социальных и иных характеристик);
- *отменить насилие или обратить его в противоположную от индивидуумов сторону* (например, в сторону Политического как тотального, традиции, окружающей среды или иных видов, допуская при этом насилие в единственной области – в экономической, которая считается "сферой столкновения представлений", а значит агрессия здесь опосредована и "условна");
- *отменить ценностную систему как самодовлеющий общественный кодекс* (сделав ценность функцией временных, по возможности более краткосрочных договоров между отдельными индивидуумами, тем самым заменив ценности ценами, подверженными конъюнктуре рынка).

Минимальный гуманизм настаивает на замене *политического общества гражданским обществом*, политического государства -- *правовым*, тяготея к общей "*аполитее*", стремлению ускользнуть от Политического вообще.

Учение о гражданском обществе -- это учение о том обществе, которое через политику освобождается от политики, предполагает избавление от политики политическими методами.

Сноски.

[1]Подробнее см. А.Дугин "Философия традиционализма", М., 2002 г., главы "Недоступный антропос" (учение о человеке в Традиции), "Антропология в современном мире", "Пол и субъект".>>

[2]Ф.Ницше "Так говорил Заратустра", М., 2001.>>

[3]"Из глубины. Сборник статей о русской революции", Париж, 1967 г. с. 44-45 "Религиозный смысл русской революции", 29 апреля 1918 г.>>

[4]M.Eliade "Mephistopheles et l'Androgyne", P., 1976 Цит. По неизданному пеерволду Н.В.Мелентьевой-А.Г.Дугина .>>

[5]Об эсхатологической трактовке творчества А.Платонова и явления раннего большевизма в России см. А.Дугин "Магический большевизм Андрея Платонова" в кн. "Русская Вещь", указ. соч.>>

Глава 3. Три парадигмы исторического подхода: регресс – прогресс – перманентизм

Определение истории

История – это качественное время. Не количественное время, в котором протекают физические процессы, но именно качественное, неотрывно связанное с событиями человеческого бытия, со смыслами и целями развития. История – такое *время, которое несет в себе события, выстраивающиеся по определенной смысловой схеме*. В истории важна не столько *каузальная* (причинная) связь явлений между собой, сколько *семантическая* (смысловая). Материальный мир развертывается через длительность. Человеческий мир – через историю.

Единой истории человечества *не существует*, существуют различные взгляды на историю, различные ее версии. Они могут быть самыми разнообразными, трактовать факты и совокупность фактов самым различным образом. И, в зависимости от этих трактовок, мы будем получать разные представления о том, что есть человеческая история, что в ней происходило, и что происходившее означало. Сам факт внимания к одним фактам и деталям в ущерб другим, свидетельствует об определенной позиции, избирательности, изначальной установке историка. Нет истории без интерпретации, в понимании Исторического интерпретация первична.

Прежде чем исследовать Политическое в его историческом аспекте, следует предварительно выяснить, как различные школы или типы цивилизаций и культур рассматривают саму *историю,* что под ней понимают, как оценивают ее логику.

История как регресс (традиционалистская модель)

Можно выделить *три фундаментальные позиции в отношении понимания смысла и логики истории*. Все они имеют множество нюансированных вариантов, промежуточных версий, но, тем не менее, три основные модели являются определяющими.

Первая тенденция представляет собой *традиционалистскую модель истории,* она свойственна подавляющему большинству типов традиционного общества и характерна для большинства религий и сакральных учений. Этот взгляд на историю основывается на следующем принципе: *история человечества представляет собой регресс, нисхождение, умаление бытия, его выветривание, что влечет ухудшение духовного качества жизни, нарастание катаклизмов, отступление от священных норм, впадение в беспорядок и хаос*.

Может показаться странным, что мы начинаем разбор моделей Исторического с позиции, представляющейся современному человеку чем-то довольно экстравагантным. Однако при беспристрастном рассмотрении совокупности известных нам обществ, мы обнаружим, что взгляд на историю как на регресс, упадок, деградацию и вырождение является наиболее общим и распространенным как в древних традиционных общества, так и в современных обществах религиозного типа. Не следует забывать, что большое число стран "третьего мира" и даже некоторые развитые страны (такие, как Япония или страны Тихоокеанского региона) до сих пор живут в условиях традиционных обществ, в которых религия (или иные формы сакрального) продолжает играть *основополагающую роль*. В той степени, в какой религиозная (сакральная) модель влияет на общество, культуру, взгляд на историю как на процесс вырождения человечества, его деградации, его регресса остается устойчивым и неизменным.

Теория "четырех веков"

Разные культуры и религии описывали исторический регресс в различных терминах и мифах.

Древние греки, в частности, Гесиод, верили в теорию "четырех веков". Гесиод описывает их как "золотой век", "серебряный", "медный" ("бронзовый") и "железный". Условия жизни людей в каждом из этих веков ухудшается по сравнению с предыдущим: в "золотом веке" люди счастливы, бессмертны, мудры, полноценны, не отличаются от богов, наделены волшебными способностями, общество полно справедливости, равновесия, благоденствия и изобилия. В "серебряном веке" ситуация несколько ухудшается, появляются первые противоречия и трения, возникает смерть, люди живут долго, но не вечно. В "медном" ("бронзовом") веке преобладают уже не богоподобные мудрецы, но волевые герои, которые более полагаются на волю и силу, на мужество и отвагу, нежели на мудрость и созерцание, справедливость и гармонию, как в прежние века. Герои сражаются с чудовищами, друг с другом, подчас бросают вызов самим богам. К "бронзовому веку" древние греки относили предание об Атлантиде. Наконец, наступает последний четвертый век, называемый "железным веком", когда, согласно Гесиоду, "младенцы рождаются с седыми висками", человечество вырождается, повсюду воцаряются анархия, бунты, деградация, падение нравов и т.д. Заканчивается все катастрофой (потопом или сожжением мира), потом появляется новый мир.

Гесиодовская модель мифа о деградации является довольно общей. Ее аналоги мы находим во многих традиционных цивилизациях.

Юги индуизма

В индусской цивилизации, в учении индуизма, существует учение о четырех *югах*: "крита-юга" (или "сатья-юга") или "золотой век", "трета-юга" или "серебряный век", "двапара-юга" или "бронзовый" и "кали-юга" или железный. С каждой новой югой условия жизни ухудшаются, традиционные устои рушатся, гармонию и норму сменяет хаос и патология. В конце последней юги, "кали-юги" (согласно индусам, мы живем именно в этот период) должно произойти появление божества – Калкина, "десятого аватары", который закроет старый деградировавший цикл и откроет новый.

Учение о грехопадении в христианстве

Миф о грехопадении характерен не только для древнегреческой или индуистской религиозной философии: нечто аналогичное мы встречаем и в христианстве.

Христианская церковь учит, что некогда первые люди жили в раю, в райском состоянии, потом они были изгнаны из рая из-за совершения греха (грехопадение). Первые люди жили очень долго, что запечатлено в долголетии библейских праотцев. Условия существования людей постепенно ухудшались. Вместе с Каином в мир пришло преступление. Далее началась эпоха войн и смут. Периодически упадок человечества доходил до такой стадии, что приходилось предпринимать чрезвычайные меры – такие как всемирный потоп или разрушение Вавилонской башни. Достижение необратимой черты в ходе деградации было достигнуто две тысячи лет назад. И перед лицом в скором времени ожидаемой последней катастрофы – "в последние дни" (как подчеркивает Церковь) – происходит удивительное событие ("ангелом несведомое таинство", как говорится в православном тропаре) -- Рождение Бога-Слова, Христа, пришедшего спасти человечество своей жертвой.

С точки зрения христианства, вся человеческая история есть деградация, которая начинается с грехопадения и кончается Апокалипсисом.

Изгнание из рая и рассеяние в иудаизме

Сходный взгляд на историю свойственен иудаистической традиции.

Иудаизм имеет сходные с христианством представления о райском состоянии, о логике времени и векторе деградации (это не удивительно, так как христианство наследует в определенной степени иудаистический взгляд на события древности, признавая "Ветхий Завет" священной книгой). Особый акцент иудеи ставят на тематике "*рассеяния*", в котором и проявляется как раз отрицательный, регрессивный вектор истории. "Рассеяние" (по-гречески "диаспора", на иврите "галут") евреев миру – сегодняшнее рассеяние считается четвертым – есть знак достижения нижней исторической точки, вершиной испытаний, которые Бог посылает народу. Это "рассеяние", "темный век", должно завершиться приходом Машиаха, т.е. "мессии".

Сюжет о регрессе человечества в исламе

Для мусульман также характерно представление о деградации истории.

Ситуация периодически исправляется тем, что Аллах посылает на землю пророков, которые восстанавливают благочестие и традицию. Последним пророком у мусульман считается Мухаммед, после него новых "исправлений" не предполагается. И сам цикл исламской цивилизации, начиная с Хиджры (мусульмане отсчитывают летоисчисление со времени прихода Мухаммеда в Хиджру), тоже подпадает под логику регресса, проходит время "праведных халифов", узурпаторы сменяют друга, усобицы наполняют мусульманский мир. Шииты еще резче подчеркивают ход деградации истории в теории "сокрытого имама".

С их точки зрения, после смерти 11-го (или 6-го – у исмаилитов) имама цепь передачи высшего религиозного знания по линии Алидов прервалась, и сегодня мы живем в эпоху "великого сокрытия" ("гайбат-уль-кабир" – араб.). Так будет продолжаться – с последовательным нагнетанием негативных явлений – вплоть до прихода Махди, 12-го (или 7-го) имама, мусульманского "спасителя", который появится в конце времен.

Сторонники теории регресса (традиционалисты), исходя из своего взгляда на сущность исторического процесса, выбирают в качестве позитивного критерия оценки именно прошлое, взятое за эталон, с которым сопоставляется все последующее.

Через прошлое они понимают настоящее и предсказывают будущее. Прошлое здесь наделено высшим авторитетом, и отсылка к нему несет позитивный содержательный смысл. *Прошлое выступает критерием для оценки настоящего, особой ценностной шкалой.* Настоящее рассматривается как усеченное, фрагментарное прошлое, в нем не может содержаться чего-то принципиально нового, того, чего не было раньше. Это означает, что в истории человечества знания не накапливаются, а утрачиваются, и стремление к повышению уровня и качества знаний заставляет нас тщательно искать, своего рода, "утраченное знание", "потерянное слово", а не придумывать новые подходы или теории.[1]

История как прогресс (модель Нового времени)

Вторая модель понимания смысла истории -- хорошо известная *прогрессистская* модель, рассматривающая *историю как прогресс*. Взгляд на историю как на прогресс, поступательное развитие -- моральное, техническое, политическое -- хорошо известен. Сегодня нам кажется, что это нечто "само собой разумеющееся", что "человечество развивается и прогрессирует" во всех измерениях, что прогресс является объективной истиной. На самом деле, это не более чем *представление*, которое, в свою очередь, имеет историю. Это представление сложилось относительно недавно (в XVIII веке) в довольно ограниченном географическом ареале (Западной Европе) и постепенно стало распространяться вширь, преодолевая серьезное сопротивление религиозных институтов самой Европы и традиционных обществ, к Европе географически и культурно примыкающих. Если сравнить период преобладания веры в прогресс и географические границы этой веры со всей известной нам историей и географией человечества, эта величина окажется несопоставимо *малой*. Но так как современное российское общество относится исторически и географически к зоне, где взгляд на историю как прогресс достаточно укоренился, нам трудно осознать, что это отнюдь не нечто "очевидное" и "объективное", но именно *точка зрения* (имеющая, равно как и другие точки зрения, право на существование).

Теория прогресса как продукт отрицания традиции

Прогрессистская модель является сегодня преобладающим взглядом на логику исторического процесса. Это преобладание, однако, действительно лишь в той степени, в какой западная цивилизация оказывает влияние на все остальные культурные регионы

человечества. Влияние Запада на Россию бесспорно, поэтому для нас эта концепция кажется вполне естественной.

Исторически идея прогресса возникла относительно недавно в рамках философии Просвещения в Западной Европе в XVIII веке. Постепенно она становилась все более популярной, и к XIX-XX вв. западная культура признала ее как непреложную истину.

Важно учитывать, что *философия Просвещения, составившая основу мышления Нового времени, являлась прямым отрицанием мышления, свойственного традиционному обществу*. Каждый аспект традиции подвергался просветителями критическому переосмыслению, ставился под сомнение и опровергался. При этом философы Просвещения, ниспровергая истины и ценности традиционного общества (ссылаясь на их якобы "мифологичность", "бездоказательность", "произвольность", "фантастичность"), утверждали собственные истины и ценности не менее мифологичным, бездоказательным, произвольным и фантастическим образом. Осмеивая взгляд Традиции на историю как регресс и отвергая систему аргументации, на которой такой взгляд основывался, философы Просвещения выдвигали отнюдь не более строгие или убедительные аргументы в поддержку идеи прогресса. Как представитель одной конфессии логически не способен убедить представителя иной конфессии в своей правоте (ибо каждый имеет собственную систему достаточных (для него самого) доводов и доказательств), так и в вопросе прогресса все сводилось к энергичности, напористости и убежденности в своей правоте сторонников Просвещения, поведших фронтальное наступление на Традицию и ее основные силовые линии.

Идея прогресса возникла в контексте механицизма, материализма и атеизма Просвещения, которые противостояли традиции, религии и духовности. Точно так же, как атеизм родился как отрицание веры в Бога, идея прогресса появилась как отрицание идеи регресса, являющейся важнейшим элементом религиозного миропонимания.

Можно сказать, что содержание *философии Просвещения есть отрицание философии Традиции*, переворачивание ее с ног на голову.

От первобытного к современному

Прогрессистская модель, в противоположность традиционалистской, основывается на идее того, что первоначальное человечество пребывало в первобытном, диком состоянии. Древние люди жили в пещерах, занимались собирательством и охотой, одевались в шкуры, пользовались дубинами, каменными топорами, добывали огонь трением и были достаточно примитивны. Мало-помалу эта дикость, природность, животность человечества преодолевалась, первобытные формы жизни уступали место более развитым, и начиная с определенного момента, -- с эпохи Просвещения,-- европейские люди осознали, что существует прогресс человечества, что следует освободиться от инерции традиционного общества, от его представлений и "мифов", оставшихся как наследие "первобытной" эпохи, и двигаться дальше, преодолевая прошлое, "сдерживающее развитие" и "тянущее назад".

Авторство теории прогресса

Концепция прогресса имеет авторство. Но если заглянуть в философский словарь, мы увидим, что прогресс осмысляется как естественное, само собой разумеющееся, безальтернативное и вытекающее из самой природы вещей развитие общества от нуля к единице, от меньшего к большему, от примитивного к сложному, от худшего к лучшему.[2]

Одним из разработчиков теории прогресса был английский философ Френсис Бэкон – "отец эмпиризма". Он, в частности, провозгласил концепцию *приращения знаний*. Очевидно, что традиционалистский взгляд на историю признает не приращение, но убывание знания. Вначале человечество ориентировано на мудрость, справедливость, полноту, сущность, истину и красоту, затем этот комплекс распадается на фрагменты, трансформируется, сокращается, и миром начинают управлять мнения, правила, частные науки, искусственные представления, несовершенный индивидуальный опыт, практические и корыстные групповые интересы.

Ф.Бэкон утверждал противоположное: человечество развивается, становится все более мудрым и информированным, технически оснащенным и справедливым. Нравы улучшаются, знания накапливаются и качественно улучшаются и т.д. Этот подход противоположен традиционалистскому: здесь критерием выступает настоящее, с помощью которого выносится оценка прошлому как несовершенному, подготовительному, черновому, эскизному его варианту. То, что *есть* здесь и сейчас (и то, что, скорее всего, будет) является высшей ценностью и шкалой оценки. Принцип "приращения знаний" опрокидывает основы религии; в религии божественное Откровение дается раз и навсегда и не нуждается в дополнениях. Откровение – это полнота знаний, которые остается только постигать, возвращаясь к нему снова и снова. Прогресс знаний делает Откровение относительным, и в пределе отрицает его. Распространенной сегодня автоматической манерой судить о прошлом с позиций настоящего (чаще всего с изрядной долей пренебрежения и высокомерия) мы в значительной степени обязаны этому английскому естествоиспытателю и его многочисленным последователям.

Френсис Бэкон -- один из первых философов прогресса. Его идеи подхватили и развили: Томас Гоббс, Джон Локк, Жак Тюрго, Дени Дидро, Жан Жак Руссо и многие другие энциклопедисты.

Смена эпох у Огюста Конта

Законченную формулировку концепции прогресса мы находим у Огюста Конта, создателя философии позитивизма и последовательного теоретика прогресса.

Он выделял в истории человечества три стадии: теологическую или богословскую, с верой в мифы; метафизическую, с "юридической" формой правления и верой в логику истории, и позитивистскую, с безоговорочной верой в опыт и "атомарные факты" и отказом от обобщений. Конт рассматривал хронологическую смену стадий как прогресс и выделял три уровня, три разновидности качества сознания или три метода познания, соответствующие этим трем уровням.

Теологической стадии соответствует, по Конту, мифологическое сознание и познание, "слепая вера"; метафизической сфере -- дедуктивное познание, то есть получение выводов из общих принципов. Позитивистская (самая совершенная, по Конту) фаза основана на индуктивном методе, на отказе от любых априорных теорий, на элиминации (уничтожении) метафизики и интуитивных моделей.

В учении о трех стадиях человечества Огюст Конт сформулировал доктрину, почти симметричную учению о четырех веках Гесиода, но с прямо противоположным знаком.

Для традиционалистского взгляда "золотой век" или век богословия, век мифов, является наиболее полноценным, поскольку в данном случае человечество напрямую связано с божественной мудростью, осуществляет контакт с высшими духовными сферами.

Постепенно этот контакт прекращается, и человечество остается наедине с самим собой. Этот процесс, т.е. освобождение человечества от божественного, "гуманизация" человека, который отчасти признается во всех исторических моделях, рассматривается как нечто *отрицательное* в традиционализме (в учении о четырех веках Гесиода, в индуистской концепции четырех юг, в библейской картине "грехопадения" и т.д.), но как нечто *положительное* в концепции О. Конта.

Очень важные элементы в концепцию прогрессизма привнесли Жан Батист Ламарк и Чарльз Дарвин, которые разработали теорию эволюции. Соединив теорию прогресса познания (начиная с Бэконовского "приращения знаний") с идеями эволюции видов живых существ, материалисты XIX- XX вв. получили модель *философии истории*, полностью противоположную взглядам традиционного общества.

Техническое развитие и мифы третьего сословия

На чем была основана столь безусловная вера в прогресс как принцип истории?

В определенный период, начиная с развития индустриального общества в Англии, в Голландии, в XVI – XVII вв., внимание определенной части североевропейского человечества -- очень небольшой части по сравнению с остальным человечеством (даже если ограничиться Европой) – сосредоточивается преимущественно *на технической сфере*. Появляются первые серьезные результаты: изобретаются новые машины и механизмы, а также складываются все основные признаки нарождающегося капитализма.

Прогресс в области создания машин был безусловен. Но в определенный момент это явление из узкой прикладной сферы техники из области создания механических конструкций и развития точных наук было спроецировано *на все остальные области человеческой культуры*. По мере того, как механические конструкции, машины и связанные с ними вплотную практические, производительные и экономические интересы приобретали все большее значение для жизни европейских стран, входящих в эпоху развитого капитализма, закономерности, наблюдаемые в материальной сфере, стали *осознаваться как главенствующие*, образцовые и архетипические для остальных аспектов цивилизации. Третье сословие, буржуа, укрепляя позиции в обществе, навязывало *свою систему ценностей* – в которой все связанное с практическим, прагматическим, полезным, эффективным, прибыльным занимало *центральное* место. Если для высших сословий традиционного общества Европы – клира и знати – повышение социально-политической роли буржуазии воспринималось как своего рода "упадок", подчас катастрофа, для самой буржуазии картина была прямо противоположной. На этом основании можно сказать, что *вера в прогресс – это важнейший буржуазный миф*. "Если техническое развитие налицо, а техническое находится в центре внимания, то это не может не быть универсальной закономерностью", -- рассуждал буржуа. И с этой позиции оценивал остаточные ценностные системы и познавательные модели, сохраняющиеся по инерции от эпох доминирования традиционного общества.

Философ Ламетри, развивая идеи других мыслителей Просвещения, в частности, Рене Декарта, учил, что "человек есть машина". Из этого уравнения легко получить полное отождествление технического развития с эволюцией человека.

Различные версии теории прогресса

Среди прогрессистов существуют разнообразные взгляды на то, что является источником, двигателем прогресса. Одни считают, что материя обладает определенным "жизненным кодом" (философия "витализма" – от латинского "vita", "жизнь") и саморазвивается, другие

(дарвинисты) учат о "естественном отборе", третьи – о статистических закономерностях, четвертые (марксисты) – о трудовых отношениях, пятые (гегельянцы) – о "развертывании Абсолютной Идеи" и т.д.

Если проследить историю возникновения и утверждения идеи прогресса, мы получим схему распространения этих идей из легко локализуемого центра – это Западная Европа (особенно Англия, Франция и Голландия) XVII-XVIII веков. При более внимательном изучении мы обнаружим, что целый ряд мыслителей и философских школ, в целом принимающих тезис "прогресса", толковали его в таком ключе, что его содержание менялось весьма существенно (подчас на прямо противоположное). Пример -- философ и мыслитель, идеолог Великой французской революции Жан Жак Руссо. Будучи, с одной стороны, сторонником Революции, он считал, что социальная история есть процесс накопления лжи, насилия, эксплуатации и отчуждения, т.е. зло. А первобытное состояние человека, напротив, было идеальным. Руссо проповедовал концепцию "доброго дикаря", который является жертвой истории, предлагал "вернуться к природе", к изначальному состоянию. В некотором смысле, социальная Революция, по Руссо, есть одновременно и движение вперед, и возврат к "изначальному состоянию". Это сопоставление "точки начала" с "точкой конца" мы встретим в разных версиях во многих революционных теориях (в том числе в марксизме) и подробное объяснение этому будет дано позднее.

История как постоянство (перманентизм, теория циклов)

Третий взгляд на историю -- т.н. "перманентизм".

С этой точки зрения, процесс исторического развития, ход времени *не затрагивает фундаментальных основ человеческого бытия*. Перманентизм утверждает, что человеческое общество *сущностно не меняется,* оставаясь самим собой, меняются только его внешние формы. Одним из выражений перманентизма является *теория циклов*, циклизм. Слово "цикл" образовано от греческого "kucloz", т.е. "круг". Такой подход утверждает, что человеческое общество движется по кругу, начиная с подъема -- к расцвету и упадку, потом опять подъем -- расцвет -- упадок и т.д. Одна цивилизация заканчивается, начинается новая цивилизация, которая затем вновь вырождается.

Вечное возвращение

Перманентизм не отрицает ни относительного регресса, ни относительного прогресса, но периоды регресса и прогресса циклически сменяют друг друга, возвращаясь в разных формах и на разных уровнях к исходной точке. Перманентизм не принимает лишь теории абсолютного прогресса или абсолютного регресса, отказываясь считать, что предшествующий и последующий периоды развития являются качественно и содержательно несопоставимыми между собой. Если теоретики регресса считают, что современный человек так низко пал, что его далекие предки по сравнению с ним кажутся "неведомыми ангелами", которых он абсолютно не в силах понять, а верующие в прогресс, напротив, видят людей прошлого как "умственно неполноценных" дикарей, то перманентисты полагают, что человек сущностно остается тем же самым на протяжении всей истории, и под разными обличиями, учениями, обрядами и культурами многократно обыгрывается качественное содержание одного и того же неизменного факта "человеческой души".

Перманентизм, исходя из своей логики, провозглашает, что разные общества живут в разных циклических периодах, и поэтому их линейное сравнение совершенно некорректно – это все равно, что на основании различий организма старика и ребенка делать выводы о превосходстве одного над другим. Цивилизации, культуры и народы, как и люди, проходят

стадию младенчества, затем буйно расцветают, затем достигают зрелости, а затем, дряхлеют, рассыпаются и исчезают. Им на смену приходят новые цивилизации, культуры и народы. При этом не всегда цикл осуществляется полностью – в определенных случаях какие-то внешние (реже, внутренние) факторы могут искусственно прервать этот процесс на промежуточной стадии. Кроме того, разные циклы могут входить в резонанс, в противофазье, накладываться друг на друга и т.д. Все это дает богатую картину многообразной исторической реальности.

Сторонники регресса видят историю как энтропию, убывание изначальной энергии. Прогрессисты, напротив, верят в ней негэнтропию, эволюционное возрастание энергии.

"Перманентисты" видят энергию человеческой истории как нечто постоянное, сохраняющееся – где-то она убывает, где-то прибывает. Раз человечество не меняется принципиально и качественно, рассуждают они, значит, любая новая цивилизация, религия, культ, политическая система или культура повторяют предыдущие, и чтобы познать их, следует лишь правильно подобрать *код*, позволяющий установить соотношение между неизменной глубинной постоянной частью ("вечной структурой души") и внешними формами. Новое здесь понимается через его соотнесение с постоянным и неизменным. *Настоящее, прошлое и будущее в равной мере познаются здесь через вечное.*

С этой точки зрения, для "перманентистов" Новое время и современное человечество также не являются ни "новым", ни "современным". За фасадом этих претензий, с их точки зрения, скрывается общий неизменный архетип, который (пусть сложнее, чем в других случаях) теоретически можно выяснить и описать. Все "новое", согласно позиции последовательного циклиста, это хорошо забытое "вечное".

Перманентистское отношение к проблеме времени может быть определено формулой "*вечное возвращение*". Такой подход не знает "стрелы времени", т.е. того, что применительно к рассмотрению исторических событий называется "историей". Время здесь не необратимо. Время не имеет однонаправленного вектора, оно не поступательно.

Модель понимания истории и Политическое

Очертив самым приблизительным образом три подхода к пониманию истории, следует учесть, что любое высказывание, которое делается относительно политики, Политического, с необходимостью проистекает из одного из них, а любой человек, рассуждающий на эти темы, обязательно (сознательно или бессознательно) отталкивается от одной из трех моделей. Прежде чем всерьез говорить о философии политики, следует определить, с какой исторической позиции мы собираемся оценивать Политическое. Речь идет о парадигмальных установках[3], которые чаще всего остаются за кадром, и о которых редко говорят открыто и ясно.

Парадигма – это не миф, но система мифов, причем способная генерировать новые мифологические сюжеты и рекомбинации. Парадигма – это не теология, но система теологий, которые, различаясь по своим конкретным утверждениям, сводятся к общей праматрице. Парадигма – это еще не мировоззрение, но некая предмировоззренческая туманность, способная выкристаллизовать из себя (как в системе Лапласа) неопределенно большую систему мировоззрений. Парадигма не идеология, но корневая подоплека идеологий, могущая сблизить одни идеологии с другими (внешне не просто различные, но противоположные), и наоборот, показать фундаментальные различия в идеологиях, формально очень схожих.

Когда человек делает политическое высказывание, он никогда не поясняет, что в основе данного высказывания лежит та или иная парадигма, то или иное понимание логики и структуры истории. Однако для полноценного анализа политического высказывания на уровне философии политики необходимо проводить его качественную *контекстуальную экспертизу*: помещать в операционную систему, где оно обнаруживает взаимосвязи с другими элементами данной парадигмы.

Консерватору-традиционалисту в согласии с его видением истории как регресса часто достаточно сослаться на прошлое, на то, что было раньше, на старый уклад, и остальные тезисы, построенные на этой ссылке, получают за счет этого аргументированность и весомость (при этом сам консерватор не доказывает всякий раз превосходство прошлого над настоящим – модель истории как регресса для него сама собой разумеется). Точно так же прогрессист, либерал-демократ подразумевает, что настоящее, развитие, современность заведомо лучше, нежели предшествующие эпохи, и обращение к этим реальностям само по себе наделено позитивной ценностью.

Учет парадигмы взгляда на историю необходим для корректной расшифровки любого политического высказывания.

Прошлое как аргумент

Рассмотрим, как Политическое толкуется в каждой из выделенных нами моделей исторического процесса.

Традиционалистский взгляд предполагает деградацию Политического. При таком подходе, структура обществ древности, их политическое устройство, политические институты, их сакральная, мифологическая, религиозная, догматическая подоплека, воспринимаются как *наиболее совершенные, полноценные и адекватные, и должны быть взяты за образец*.

Идеальное Политическое, полноценное Политическое располагается у истоков. Совершенным образцом политического устройства является "политическое устройство" "золотого века" и тех "социальных институтов", которые по преданию там существовали.

Платон в "Государстве" аргументирует свои соображения относительно политического устройства защищаемого им "идеального общества" ссылкой на то, что "так было *раньше*, у *древних*". В диалоге участвует сомневающаяся сторона: поскольку у греков идеального общества не существовало даже в древности, на что ссылается Платон? На это Платон дает архетипический для традиционализма ответ: под "раньше" следует понимать не "вчера" и не "позавчера", но давно забытую мифическую эпоху -- *времена Атлантиды*, затопленной страны, которая существовала много тысячелетий назад. По данным Платона, эти события происходили за десять тысяч лет до нашей эры, то есть примерно за 12 тысяч лет от начала XXI века. "Раньше", таким образом, означает "у истоков", в "золотом веке", in illo tempora. Само обстоятельство, что Атлантида существовала *так давно*, убеждает собеседников, что ее *политический строй* был действительно *идеальным*; наилучшим *потому что* наидревнейшим. Здесь, как и в любой традиционалистской модели, обращение к *прецеденту старины* является главным аргументом.

В рамках парадигмы регресса: прошлое мыслится как качественно лучшее, нежели сегодняшнее, а сегодняшнее лучше, чем завтрашнее. На основе такой логики понимания смысла исторического процесса, сущности истории, складывается основа политического феномена, называемого "*консерватизмом*". Так от философских парадигм можно перейти к конкретной политике.

Осознание масштабных реальностей в парадигме регресса

Политическое рождается из двух основных элементов: из *осмысления* человеческим обществом *масштабных* (во временном и пространственном смыслах) *реальностей* и из выработки (на основании результатов этого осмысления) *волевого проекта*, направленного на настоящее, будущее, внутренний и внешний миры.

Вершиной осознания масштабного в данном случае является сам *миф о регрессе*, потому что в нем мы имеем фундаментальную и конкретную оценку реальности окружающего мира и человеческого общества. Нет ничего более масштабного, чем этот взгляд на историю, который, по большому счету, говорит нам о ее смысле и ее ориентации *все*. Когда человек сознательно утверждает (или просто принимает) миф о регрессе, он становится "на один уровень с богами". Через такое утверждение вектора мировой истории он соприкасается с силами судьбы, которые управляют всем мирозданием.

Признать, что мир движется от полноты к пустоте, значит занять активную позицию в отношении самой сути бытия, которое пребывает в процессе умаления. И, следовательно, процесс умаления (замутнения) бытия, осознанный как всеобщее содержание качественного времени (истории), становится главным вызовом человека и человеческого общества. Это сразу создает систему координат: в прошлом -- бытие, в будущем -- небытие. Отсюда вытекает историческая позиция, нравственный вектор человека и общества – *сдерживание потока энтропии*. Полис, политика, Государство становятся крепостью на пути растянутого во времени "*скольжения в никуда*". Отныне все приобретает смысл и цену в перспективе этике "противостояния времени", что сказывается на всех формах отношения к Политическому, на всем строе политического мышления.

Проект: консервативный героизм

Какой волевой импульс можно основать на этом довольно пессимистическом взгляде на сущность мироздания? Если все деградирует и распыляется, откуда взять энергии оптимизма, силы и желание переделывать, перестраивать общество, разрабатывать и принимать новые законы?

И воля и оптимизм здесь вполне возможны, но это *консервативная воля* и *консервативный оптимизм*. Политическая воля традиционализма может иметь две основные версии:
- воля к сохранению бытия, сакральности, мудрости перед лицом рока; – воля активного возврата к истокам.

Такой подход может служить надежным основанием для целого спектра активных политических установок: радикальная *защита* политических и социальных институтов, уходящих корнями в древность, основанных на Традиции или стремление реформировать имеющиеся институты, *чтобы привести их в соответствие с древними образцами*. Между двумя стратегиями консерватизма есть существенная разница: сохранение имеющегося -- это *пассивная* версия традиционалистского политического проекта, а возврат к истокам -- *активная* версия. Показательно, что проект Платона, отсылающий к Атлантиде и "идеальному государству", является активной версией консерватизма, настаивающей не просто на сохранении, но на активном волевом возврате к изначальным моделям Политического.[4]

Теория прогресса и Политическое

Прогрессистская парадигма видит развитие Политического прямо противоположным образом, нежели традиционализм. Развитие политических институтов рассматривается как в целом поступательный процесс. Политические институты древности оцениваются на основании того, насколько они похожи на современные, ближе к ним по структуре и качеству. Наиболее древние политические системы понимаются и описываются как наименее совершенные, как архаичные, убогие, смехотворные. Эволюция политики с древности до настоящего времени рассматривается как долгий (подчас извилистый) путь к идеалу. "Современное" в такой картине истории тождественно "хорошему", "положительному", "эффективному", "оптимальному" и т.д.

В прогрессистской модели политический процесс истории совпадает с процессом развития в целом и является его отражением. Смысл, ценности и достижения эволюции "накапливаются" в Политическом и проявляются через него, отражая в концентрированном виде остальные аспекты человеческого развития. Наиболее позитивным и содержательным в прошлом считается то, что напоминает настоящее.

Поэтому столько томов политической истории в XIX- XX веках посвящены афинской демократии, и в то же время все политологические исследования режима Древней Спарты, кочевых империй Евразии или средневекового Ирана можно пересчитать по пальцам. Это происходит потому, последние совершенно не похожи на то, что повсеместно утвердилось в качестве политического строя в Европе XVIII века, а афинская демократия отчасти похожа. "Афинская демократия была прогрессивным политическим режимом",-- утверждают нынешние либерал-демократы. Но причина такой оценки кроется на глубоком парадигмальном уровне: афинская демократия "прогрессивна" ("позитивна"), *потому что* имеет много общих черт с устройством современных западных обществ. Это – *решающий аргумент*, прошлое оценивается через сравнение с настоящим. Традиционалисты, естественно, считают наоборот: раз афинская демократия похожа на современные политические системы, она является примером раннего вырождения политики, а монархические авторитарные общества древности, напротив, хороши, именно потому, что они *не похожи на современность*.

Феноменологическое понимание политики в прогрессистской парадигме (дезонтологизация)

Политическое, понятое философски, связано с онтологией, с *бытием*. В рамках традиционалистской парадигмы это естественно, так как через Политическое в его идеальном выражении проявляет себя самое глубинное основание мира (у Платона – структура "мировой души" и "мира идей"). Соответственно, если само бытие подвергается деградации, то подвергается деградации и Политическое.

Переходя к прогрессистской парадигме, мы сталкиваемся с некоторыми трудностями в самом определении Политического, поскольку говорить об "онтологии Политического" в данном случае, строго говоря, *нельзя*. Онтология -- это учение о неизменном бытии, о бытии, которое остается самотождественным на разных этапах, даже если его проявления распыляются. В рамках прогрессистской модели представления об онтологии и о постоянном измерении Политического не существует, а о полноценной философии политики вообще не может идти речи. Политическое в контексте прогрессистской модели есть некое несамодостаточное, преходящее явление, которое при определенных обстоятельствах может быть преодолено.

Поэтому в прогрессистской парадигме корректнее говорить не об "онтологии политики", но *о феноменологии политики, о политике как процессе и методе*, и многие политические

учения, относящиеся к этой парадигме, выдвигают тезис о необходимости "отмирания политики" в будущем.

Тезис о грядущем "отмирании политики" стоит в одном ряду с идеями отмирания государства и других традиционных социально-политических институтов (провозглашаемыми либералами, марксистами и анархистами).

В прогрессистской модели Политическое релятивизировано, последовательная версия прогрессизма рассматривает Политическое как *нечто, что рано или поздно отомрет*.

Из этого можно сделать один важный вывод: *Политическое, о котором идет речь в философии политики, и политика в прогрессистском понимании, не тождественные реальности*. Политическое, по определению, онтологично, политика в прогрессистском понимании – феноменологична, т.е. представляет собой явление, не самодостаточное по своей природе, лишенное собственного бытия.

Две разновидности прогрессизма

В рамках прогрессизма существует два важнейших, в чем-то сходных, но в чем-то конфликтующих, направления – *эволюционное* и *революционное*.

Революционное направление в прогрессизме связано с такими политическими явлениями как левая социал-демократия, социализм, коммунизм, анархизм и т.д. Эволюционное направление -- с правой либерал-демократией и либерализмом.

Циклическое отношение к Политическому

Позиция перманентизма (циклизма) не имеет ярких последователей в Политическом. В определенном смысле, она является промежуточной между традиционалистской и прогрессистской. В каждом цикле можно наметить прогрессивные и регрессивные тенденции. Цикл, как правило, развивается по одной и той же логике. Классический цикл представляет собой фазу подъема, расцвета, упадка и нового расцвета.

Перманентизм предполагает наличие циклов Политического. Само существование циклов может признаваться в рамках теорий и регресса и прогресса. Перманентизм характерен отказом от качественной сравнительной оценки различных циклов между собой: каждый цикл истории порождает свои критерии и ценности, которые проходят определенные фазы и затем либо растворяются в забвении, либо включаются как составляющий элемент критериев и ценностей нового цикла. Перманентисты не видят вектора в истории человечества и, некотором смысле, не знают "истории" как однонаправленного течения времени.

Для многих древних цивилизацией перманентизм, циклическое отношение ко времени – в том числе и к политическому времени – были приоритетны. Эти общества не знали истории, они знали ритм, бытие, круговорот жизни и удовлетворялись этим.

Применение перманентистской парадигмы к русской истории

Рассмотрим основные этапы русской истории с позиции перманентизма. Первый цикл -- Киевская Русь. На основе политически разрозненных славянских племен и небольших городов благодаря политической централизаторской деятельности князей Рюриковичей возникает общая государственность. Она складывается, укрепляется, получает политическую и религиозную консолидацию. "Золотой век" ее приходится на Владимира, крестившего Русь,

и его ближайших потомков – Ярослава Мудрого и т.д. После периода централизации (расцвета), начинается период упадка, Русь дробится, удельные князья начинают между собой серию нескончаемых усобиц. Ослабленная, утратившая единство и осознание геополитической миссии страна становится легкой добычей монголов, переживающих пик могущества. Это конец Киевской Руси.

В период монгольской оккупации начинается ферментация следующего этапа русской государственности. В составе Золотой Орды тайно зреет новая Русь (следующий цикл) – Русь Московская. Впервые она дает о себе знать на Куликовом поле, потом расцветает в империи Грозного и угасает после Смутного времени вплоть до раскола и Петра Первого. На Петре Первом Московская Русь заканчивается. Начинается Санкт-Петербургская Россия.

От Петра Первого Российская империя эволюционирует до Екатерины и Александра Первого, потом постепенно деградирует – вплоть до Николая Второго, и в 1917 году цикл заканчивается.

В советский период с Великой Октябрьской Социалистической Революции цикл начинается заново. При Ленине советская государственность складывается, достигает пика при Сталине, при Брежневе система дряхлеет, при Горбачеве наступает деградация и распад. Далее, по логике должен последовать новый цикл.

Все циклы российской государственности имеют нечто общее в своей структуре, основные фазы повторяются, налицо общая типология при том, что на каждом этапе имеются *различные* варианты политических, идеологических, этнических, культурных и административных систем.

Циклизм как мягкая альтернатива прогрессизму

Циклистский подход особенно интересен тем, что он представляет собой более мягкую (нежели традиционализм) альтернативу доминирующему в современном обществе прогрессизму, расширяющую возможности полноценного и многоуровневого понимания Политического.

Несмотря на то, что традиционалистская модель является в совокупной истории человечества (вплоть до сегодняшнего дня) преобладающей в количественном смысле (большинство людей мыслило и продолжает мыслить в парадигме традиционного общества) в силу определенных закономерностей политической истории современности случилось так, что она существенно ущемлена в правах. Будучи прямой антитезой прогрессизму, традиционализм оказывается за рамками допустимого в ситуации, когда прогрессистская парадигма претендует на монопольное обладание "истиной".

Перманентизм в такой ситуации представляет собой более *мягкую*, но в то же время серьезную и корректно сформулированную альтернативу прогрессизму. Если прогрессизм настаивает, что "человечество улучшается", перманентизм возражает: нет, оно всегда остается сущностно одинаковым, меняются лишь формы выражения. Древняя агрессивность варварских нашествий сменяется регулярными армиями, мировыми войнами и ядерными конфликтами независимо от того, что идеи пацифизма получают небывалое распространение.

Прогрессизм утверждает: "Мы создаем принципиально новое государство" (как провозгласили коммунисты -- "мы создали советскую общность совершенно нового типа"). Перманентисты в ответ приводят аргумент, что смена имен и названий политических институтов лишь маскирует извечные модели власти, контроля и подчинения. Например,

российские сменовеховцы, в частности, Николай Устрялов, отвечали большевикам-ленинцам так: "Вы построили пролетарское общество, но оно во многом типологически воспроизводит Московскую Русь и другие циклы русской истории. Вы ничего не создали принципиально нового: Сталин -- лишь"красный царь", марксизм-ленинизм -- новое издание древней мессианской религиозности, хилиазма, а бесклассовое общество на практике обернется новой партийно-бюрократической иерархией, жесткой и безжалостной".

Пульсация политического бытия

Перманентисты расшифровывают новые формы проявления Политического, отталкиваясь от общей модели, которую они рассматривают как сущностно не меняющуюся.

Перманентисты говорят об относительности современной цивилизации, и сам безусловный подъем влияния Запада рассматривают как преходящий исторический эпизод. С их точки зрения, западноцентричная цивилизация рано или поздно закончится, и возникнет иная новая цивилизация. Апофеоз "нового мирового порядка" закончится очередной катастрофой, так же, как падали царства, империи, цивилизации древности.

С точки зрения циклизма, у исторического процесса нет цели. *Бытие пульсирует* -- расширяется, потом сужается. Обретая различные формы, глубинное содержание человеческого не меняется. Так годовой круг каждый раз протекает с метеорологической и событийной точек зрения по-разному, сезоны же остаются одними и теми же.

Политическое видится в такой перспективе чем-то постоянным, самотождественным. Перманентистский подход на практике сводится к выделению нескольких типов цивилизационного устройства, постоянных парадигм Политического. Эти парадигмы обнаруживаются в разных обличиях и в разных формах на всех этапах политической истории. Исследование этих типов, их изучение и классификация составляет содержательную часть отношения перманентистов к политической истории человечества.

Ценностный подход трех парадигм истории применительно к истории России

В рамках традиционалистской парадигмы сравнение периодов цивилизаций носит явную *ценностную* подоплеку.

Консервативная модель понимания истории (парадигма регресса) рассматривает Политическое Московской Руси как нечто более качественное и содержательное, нежели Политическое санкт-петербургского периода (так считали славянофилы и старообрядцы).

Белогвардейцы, первая русская эмиграция были убеждены, что романовская эпоха была качественно выше, чем эпоха советская.

Нынешние постперестроечные коммунисты уверены, что советское время было несравнимо лучше, чем эпоха демократических реформ.

Здесь сравнение прошлого с настоящим основывается на подспудной убежденности в *превосходстве прошлого*.

Прогрессисты, в свою очередь, уверены, что древняя история России есть "кровавое недоразумение", эпохи рабства и тирании, сменяющих друг друга деспотов. Знак плюс ставится напротив тех тенденций, которые сколько-нибудь напоминают настоящий момент – буржуазные реформы, либеральная философия и т.д.

Перманентисты же говорят: русские были, есть и останутся русскими, был один цикл, наступил или наступит другой. Политическое меняет формы, но содержание остается сущностно одним и тем же.

Классическими перманентистами были: русский философ Иван Данилевский, немецкий мыслитель, консервативный революционер Освальд Шпенглер. Крупнейшим философом перманентизма ("вечного возвращения") был Фридрих Ницше, специфическая модель циклов цивилизаций была развита Арнольдом Тойнби. Русский историк Лев Гумилев развил близкую "перманентизму" теорию "пассионарных толчков".[5]

Лев Гумилев: универсальная история как продукт европейской культуры

Русский историк Лев Николаевич Гумилев много написал о древних народах Евразии. Он принадлежал к исторической школе евразийства, которую можно отнести к разновидности "перманентизма". В своих книгах Гумилев продемонстрировал, что перемещение внимания историка с одной группы исторических объектов на другую (с соответствующей постановкой этой группы в центре исследования) дает нам *совершенно разные версии истории человечества*.

Мы привыкли изучать мировую историю так: после пещерных людей идут египтяне и халдеи, потом тщательно описываются римляне и греки, далее варвары (готты, франки, галлы, славяне и т.д.), далее следует подробнейшая история Европы (если мы учимся в России, нам расскажут об Отечестве, но в основном с тех позиций, что в у нас было похоже на Европу, а что не очень). Национальная часть варьируется у арабов, индусов, латиноамериканцев или африканцев, а так называемая "универсальная история" остается постоянной. Причем "универсальность" этой истории по сути есть ничто иное как преобладающей в ней европоцентризм. Под "универсальной историей" человечеству предлагается европейский взгляд на мировую историю – с выделением соответствующих приоритетных объектов внимания.

Гумилев концентрирует свое внимание на евразийской степи, убедительно показывая, что, например, история противостояния тюркютов и эфталитов, киданей и чжурчженей, печенегов и гузов и т.д. дает нам такое обилие исторического материала, включая напряженность и динамику событий, богатство человеческих характеров и изобилие политических оттенков, что мы забываем о греках, римлянах, Европе вообще, погружаясь в интенсивную стихию неизвестного, но насыщенного этнической, культурной, политической, технической информацией, *евразийского* мира. Оказывается, то *пространство,*[5] откуда когда-то пришли в Европу и в древние цивилизации Азии (Индию, Китай, Иран, Ближний Восток и Северную Африку) кочевые племена завоевателей, составившие ядро политических элит большинства евразийских стран, было не "белым пятном", но культурным, многообразным, целостным и самодостаточным миром, переживавшим свои взлеты и падения, смены династий, религиозные реформы, войны и эпохи "вечного мира".

Если мы разовьем *евразийское* отношение к истории, то в определенный момент, мы станем описывать германо-кельтские отношения по аналогии с войной монголов против тюрков в арабо-мусульманском мире, только на западном мысе евразийского материка.

Гумилев убедительно доказывает, что наше отношение к истории в высшей степени пристрастно. Многое зависит от того, что мы берем за типовые реальности – сравниваем ли мы политическую историю стран Азии с Европой, или наоборот. Совершенно очевидно, что это в огромной степени зависит от того, на какую историческую модель мы ориентируемся, как понимаем вектор развития истории.

Пассионарные циклы и этногенез

Гумилев создал теорию "этногенеза", "пассионарных циклов", где история каждого этноса изучается как *органическое явление*.

Эта модель является классическим примером "перманентизма". История этноса, по Гумилеву, представляет собой законченный цикл. В начале этногенеза происходит т.н. "пассионарный толчок", когда критическая масса "пассионариев" создает из фрагментов различных этносов, находящихся в упадке (гомеостазе), новую общность, новый этнос, пребывающий в активном состоянии. Он осуществляет завоевания, державостроительные походы. Далее следует "акматическая" фаза, где созидательный импульс достигает пика, создаются и укрепляются крупные царства, цивилизации. Затем начинается спад "пассионарности" -- это период "золотой осени", эпоха создания шедевров культуры, расцвет искусств. И, наконец, происходит закат этноса, он распадается на составляющие, единый ритм падает, и остатки этноса либо впадают в состояние гомеостаза, либо вовлекаются в процесс этногенеза другой исторической общности.

Цикл этногенеза Гумилев считал равным 1 200 годам, что приблизительно соответствует конкретным данным о длительности известных нам исторических цивилизаций.

Отношение к истории, где субъектом выступает этнос как живой организм, подчиненный законам жизненного цикла, исключает представление о "стреле времени" или направленности истории. Каждое общество, каждый этнос имеет фазы подъема и упадка, и подчас разные этносы находятся на разных стадиях, что делает неуместным применение общей шкалы сравнительного развития этносов и цивилизаций. Циклы этногенеза отменяют "универсальную" историю, ее логику, ее направление, переводя всю историческую проблематику к исследованию конкретного этноса и сопоставления между собой функционально и типологически сходных циклов.

Теории Л.Н.Гумилева представляют собой последовательную и законченную модель "перманентизма".

Коллективное бессознательное К.Г. Юнга

Австрийский психолог Карл Густав Юнг разработал теорию "коллективного бессознательного", психической инстанции, которая является общей для всех людей и обладает автономной онтологией.

По Юнгу, сознание людей меняется, а бессознательное остается неизменным и самотождественным. Изменение рациональности, социальных моделей, культурных клише затрагивает поверхностный уровень мысли, глубинные *архетипы* остаются неизменными.

Коллективное бессознательное, по Юнгу, представляет собой особое психическое пространство, структурированное в соответствии с символическими комплексами, пронизанное мифами, сакральными сюжетами и т.д. Они определяют глубинные пласты психологии человека – ткань сновидений, спонтанных реакций и толкований. Яснее всего "коллективное бессознательное" проявляется при психических расстройствах, когда оно выступает автономно, в обычном же случае оно скрывается под плотной цензурой рассудка.

Согласно Юнгу, видя сон, мы не просто имеем дело с субъективными переживаниями, обрывками индивидуальных мыслей и желаний, но вступаем в особую *объективную реальность*, мир архетипов. Эта реальность сна, структура "коллективного

бессознательного" существенно различается у разных народов, хотя имеет и некоторые общие черты. Коллективное бессознательное представляет собой "общественную душу", имеющую самостоятельное, независимое от отдельного человека (принадлежащего к данной конкретной общности) существование. Объективная реальность архетипов оказывается несравнимо более устойчивой, нежели структуры человеческого сознания. По Юнгу, ключ к сознанию лежит в сфере бессознательного, а не наоборот.

Проекция юнгианских моделей коллективного бессознательного на философию политики приведет нас к *перманентистскому ее пониманию* (коль скоро существует некоторая постоянная коллективная психическая инстанция, неизменная несмотря на трансформации структур сознания).

По Юнгу, сознание становится "современным", но бессознательное остается "древним", "архаическим", "диким", поскольку вытесненные из сферы бодрствования вечные мотивы остаются в душе, никуда не исчезают, концентрируясь в области тайных желаний, сновидений, запретных помыслов.

"Стрела времени", "прогресс" (или "регресс") затрагивают рассудочные структуры, "коллективное бессознательное" живет своими перманентными циклами.

Благодаря идеям Юнга можно разделить сферу рассудка, где формируются различные теории о цели и векторе исторического процесса, и сферу бессознательного, где преобладает циклизм. Проекция юнгианских теорий на Политическое позволяет более детально проследить влияние исторических парадигм на разные уровни усвоения политических идей и идеологий: определенная часть политических теорий усваивается на уровне сознания, интегрируясь в рациональные модели Политического, другая же часть накладывается на архетипы бессознательного и интерпретируется в соответствии с ними. Это порождает концептуальные смещения, разбор которых позволит более адекватно изучить некоторые противоречивые, на первый взгляд, политические идеологии.

Пример устойчивых архетипов: скифы и вампиризм

Ценность юнгианского подхода можно проиллюстрировать следующим примером. Известно, что древние скифы имели обычай пить кровь поверженных врагов и есть их сердца – чтобы получить их жизненную силу, доблесть, храбрость и т.д. Это был мистико-магический ритуал народа-воина.[6]

С точки зрения Юнга, древние обрядовые мотивы продолжают жить во снах, в коллективном бессознательном -- что особенно ярко проявляется в случае психически больных людей. Вампиризм, каннибализм сохраняются на уровне архетипов, давая о себе знать в случае психической патологии. Периодически эти сюжеты проявляются открыто там, где защитные механизмы рассудка наиболее тонки – например, в культуре. Отсюда популярность мифа о графе Дракула, мода на тему вампиров.

В подобном случае прогрессисты сказали бы: человечество морально повзрослело, осознало "аморальность" поедания сердца поверженного врага, преодолело эту дикую невежественную стадию.

- "Почему воины степей ели сердца?" – задаются вопросом прогрессисты.

-- "Потому что были примитивными и неразвитыми!" – отвечают они.

-- "Почему от этого обычая отказались?"

-- "Потому что человечество стало более нравственным, более развитым, более современным."

Традиционалисты и радикальные консерваторы возразят:
-- "Мы не понимаем сегодня сакральной логики, которая двигала скифами. Возможно, ритуальный каннибализм воинов имел отношение к мистериям посмертного существования душ, что было тогда намного важнее гуманистического пафоса. И вообще, гуманнее пить кровь противников, убитых в честном и равном благородном бою, нежели вести миллионы людей (в том числе мирных граждан) на механическую бойню современных войн, где нет места отваге и храбрости, мужеству и верности, где все решают деньги, нефть и машины..."

Традиционалисты еще и укорят наших современников за то, что те не занимаются каннибализмом, поставят им это в вину...

А "перманентисты", вооруженные концепцией коллективного бессознательного, со своей стороны утверждают:
-- "Тот факт, что мы не едим сердце поверженного врага в реальности, никоим образом не отменило нашего глубинного перманентного бессознательного желания съесть это сердце. Мы проецируем этот порыв в область культуры: с удовольствием смотрим фильмы про вампиров, продолжаем видеть нескончаемые сновидения с этими сюжетами, вводим элементы вампирической моды в молодежный обиход, с нетерпением ждем телетрансляции сиквэла "Молчание ягнят".[7] Образы и сценарии древних мистерий копятся в нашей душе, и когда рациональное сознание слишком жестко блокирует их появление на поверхности, они прорываются через кровавые мировые войны, революции, потрясающие воображение преступления. Жажда крови обязательно найдет себе выход в той или иной форме."

По мнению "перманентистов", определенные установки коллективного бессознательного и психологические архетипы не меняются в человечестве независимо от изменения моделей рациональности.

"Коллективное бессознательное" в советский период

Еще один пример того, как можно приложить теорию коллективного бессознательного к исследованию Политического. На сей раз речь пойдет о советском этапе российской истории.

Подход к этой теме намечен у двух интересных авторов -- Александра Эткинда[8] в книге "Хлыст" и Михаила Агурского в книге "Идеология национал-большевизма".[9]

Здесь с разных точек зрения (у Эткинда -- с литературоведческой, у Агурского -- с политологической) разбирается малоизвестная сторона большевизма в России -- своего рода "параллельная идеология".

На первый взгляд, марксистская доктрина большевиков была прогрессистской -- в соответствии с марксистским учением о формациях, рабовладельческий строй сменился более прогрессивным феодальным, затем еще более прогрессивным буржуазным и, наконец, буржуазный строй в России должен быть опрокинут и заменен еще более совершенным коммунистическим.

Социальное мышление (рациональное бодрствующее сознание) в большевизме было, безусловно, прогрессистским, и вся философская концепция истории была выдержана в

модели поступательного развития. Но Агурский и Эткинд показывают, что внимательный анализ Октябрьской революции и описывающей ее литературы (в частности, стихов В.Брюсова, Н.Клюева, С.Есенина, А.Блока, романов и повестей Пимена Карпова и Андрея Платонова, книг и пьес Булгакова и т.д.) показывает, что *под маской прогрессистского марксистско-ленинского мировоззрения скрывались древнейшие коллективно-бессознательные – мессианские и эсхатологические -- чаяния русского народа,* копившиеся в расколе, русских сектах, хилиастических настроениях масс и значительной части "богоискательской" и правдоискательской интеллигенции. На уровне бодрствующего сознания это было рациональное социальное учение, на уровне сна (архетипов, "коллективного бессознательного") – это был эксперимент по построению "волшебного царства".

За внешне прогрессистской (преодолевающей прошлое) ментальностью большевиков скрывались древние архетипы, которые в определенной мере разделялись простонародными сектантами и мистически настроенной интеллигенцией Серебряного века. Это древнее коллективное бессознательное, -- со своими символами, мифами и представлениями о волшебных измерениях райского бытия, где все – общее, принадлежит всем, где нет грани между сном и явью, где можно спокойно из сновидения вернуться в реальность, а из реальности отправиться в сновидение, где преодолены законы дневного тяготения, -- и проявило себя в большевистской революции.[10]

Три философии политики

Если принять во внимание специфику описанных трех фундаментальных парадигматических подходов к истории, можно сказать, что *не существует единой философии политики*.

Выделение трех исторических парадигм позволят нам приступить к описанию трех разновидностей философии политики (традиционалистской, перманентистской и прогрессистской). В зависимости от исторической позиции, на которой стоит тот или иной автор, будет меняться и сама методика исследования явления Политического, и соответственно, изучение политических институтов, партий и движений будет вестись абсолютно различными способами.

Философ политики, стоящий на традиционалистских позициях, будет интересоваться духовным содержанием того или иного политического явления, той или иной политической формации. Наибольшее внимание он сосредоточит на исследовании сакральных, религиозных доктрин рассматриваемого общества, тщательно изучит теологию, теогонию и >космогонию.

Он будет *доверять мифу* на древних стадиях истории и стремиться понять, что происходит с духовными учениями в эпоху упадка, когда Политическое деградирует. Исследование духовных параметров Политического всегда является приоритетным для философов политики, стоящих на традиционалистской платформе.

Для прогрессистов в исследовании Политического на всевозможных этапах человеческой истории, напротив, важно проследить не духовную, но материальную, техническую, хозяйственную, экономическую составляющую. Прогрессисты полагают, что древние мифы суть вымысел, "сказки" без реального содержания, придуманные для утверждения власти одной правящей группы над другими. Соответственно, прогрессисты с большим скепсисом и недоверием воспринимают то, что древние общества и культуры *говорят сами о себе* с помощью мифов, символов и сакральных доктрин. Они заведомо убеждены в неадекватности понимания Политического древним обществом, их мало интересуют мнения, например,

жрецов Древнего Египта о сакральных обоснованиях власти фараона. Зато их интересует, сколько конкретно глиняных дощечек были обменены на чеснок при строительстве пирамид. Это для них существенно, потому что и в нашем обществе есть строительство, рынок, зарплата, рабочий день, и это сегодня важно и ценно, в то время как мифы о воскрешении душ и бессмертии более никого не волнуют.

"Перманентист", со своей стороны, не будет доверять духовной сфере в той степени, как "традиционалист", но не будет столь скептичен, материалистичен и прагматичен, как представитель "прогрессизма". Он, скорее, сосредоточит внимание на исследовании *промежуточных областей*, к примеру, на сфере *психологии*. Через исследование психологической структуры сакрального перманентисты станут расшифровывать и духовные догматы традиционного общества, и его хозяйственную практическую деятельность, сводя все это к единой парадигме.

Метод идентификации трех парадигм понимания истории

Разумеется, мы не сможем выяснить позицию того или иного исследователя философии политики, задав прямой вопрос: "Вы традиционалист, прогрессист или перманентист?" Спрашивать такие вещи некорректно (это все равно, что спросить кого-то о его национальности или поинтересоваться у женщины ее возрастом.) Но, тем не менее, мы легко можем выяснить, на какой позиции стоит тот или иной политолог или исследователь Политического по *косвенным* признакам -- в зависимости от того, какие аспекты Политического в древних или современных обществах он приоритетно выделяет.

Традиционалисты (например, Р.Генон, Ю.Эвола и т.д.) утверждают: "Мы не интересуемся хозяйством, экономикой, материальными условиями жизни. Мы доверяем священным текстам, мифам, преданиям, тончайшим богословским конструкциям. Мы считаем, что все догмы и верования древних отражают подлинную реальность. Для нас наиболее значимым и принципиальным является смена культов, конфессий, династий, культур, догматов. Это и есть для нас сущность политической истории. Материальный же аспект – вторичен и не показателен. В любом обществе он подстраивается под нужды сакральной системы".

Прогрессисты будут обращать внимание на экономико-хозяйственную составляющую. Возьмем, к примеру, марксизм. Маркс утверждал, что "религия -- опиум народа". "Мы не верим ни одному слову, которое произносят попы, -- говорит Маркс. -- Мы смотрим, кто получает материальные выгоды в обществе, где церковь играет главенствующую роль. Мы поднимаем бухгалтерскую отчетность и на основании этого квалифицируем политическую систему. Все остальное – чистая демагогия, призванная скрыть реальную диалектику производственных отношений и систему эксплуатации".

Перманентисты (М. Элиаде, К.Г. Юнг и т.д.), со своей стороны, заверят нас: "Мы исследуем постоянные психологические архетипы, то есть соотношение духовного и материального. Догматы и религии меняются, но структура культов и ритуалов остается сущностно постоянной. Она влияет и на верхние этажи Политического – власть, высшие касты, и на нижние – на тружеников, простолюдинов. Мы одновременно и доверяем и не доверяем и богословским догмам, и бухгалтерской отчетности, и способны интерпретировать и то и другое в системе постоянных архетипов "коллективного бессознательного".

Примечания

[1]См. А.Дугин "Абсолютная Родина", М., 1998 и он же "Философия Традиционализма", М., 2002.>>

[2]Традиционалист Рене Генон писал: "Сталкиваясь с идеями (...) "прогресса" или с какими-то другими подобными современными догмами, большинство из которых окончательно оформились в XVIII веке, мы, естественно, не можем допустить, что они появились спонтанно и самопроизвольно. На самом деле это результаты "гипнотического внушения" в самом прямом смысле этого слова, хотя, конечно, эти идеи никогда не смогли бы серьезно повлиять на общество, не будь оно само в какой-то степени готово к их восприятию. Нельзя сказать, что именно подобные идеи породили современное мировоззрение, но они, без сомнения, весьма способствовали утверждению этого мировоззрения, равно как и его развитию вплоть до достижения им критической стадии, до которой оно никогда не смогло бы дойти без их помощи. Если бы это "внушение" внезапно потеряло свою силу, коллективное человеческое мышление почти сразу изменило бы свое качество и свою ориентацию. Именно поэтому подобное "внушение" бдительно поддерживается теми, кто прямо заинтересованы в сохранении современного извращенного состояния цивилизации и особенно теми, кто стремятся еще больше извратить его. Не потому ли, несмотря на стремление современных людей превращать все в предмет дискуссии, эти догмы тщательно уберегаются от того, чтобы стать объектами полемики, и считаются бесспорными и абсолютными при полном отсутствии каких бы то ни было логических оснований для этого? Кроме того, не так просто выяснить, до какой степени честны пропагандисты подобных идей, и в какой мере эти люди попадаются в свою собственную ловушку и, обманывая других, становятся в конце концов жертвами собственной лжи. В подобных случаях именно обманутые и реально поверившие в ложь чаще всего служат наилучшим инструментом для обмана других, так как истинным инициаторам лжи довольно трудно симулировать личную убежденность в правоте заведомо фальшивых идей. И тем не менее, у истоков подобного внушения должны стоять вполне сознательные личности, прекрасно отдающие себе отчет в прагматических целях подобных "гипнотических сеансов", а также отлично знающие истинную цену этим идеям. В данном случае мы используем термин "идея" весьма условно, так как совершенно очевидно, что здесь мы сталкиваемся с тем, что не имеет ни малейшего отношения к интеллектуальной области, а значит, строго говоря, не может быть названо "чистой идеей". Это --"ложные идеи" или, другими словами, "псевдо-идеи", предназначенные, в первую очередь, для пробуждения у людей "сентиментальных реакций"--именно с их помощью легче всего влиять на толпу. В подобных случаях гораздо важнее сами слова, нежели заключенные в них идеи, и большинство идолов современности это не что иное, как слова. Часто мы даже сталкиваемся с таким удивительным явлением, как "вербализм", сущность которого состоит в том, что само звучание произносимых слов порождает у невежественных слушателей или читателей иллюзию мысли. В этом отношении особенно показательно влияние, оказываемое на толпу ораторами, и, даже не подвергая феномен "вербализма" специальному анализу, легко понять, что речь здесь идет о самом простом и классическом гипнозе". (Р. Генон "Кризис современного мира", М.,1993).>>

[3]"Нельзя провести строгой грани между гносеологической и онтологической составляющей парадигмы. Каждая из глобальных парадигм заведомо закладывает аксиоматические структуры, где предопределяются статусы бытия, сознания, духа, мира, причины и их взаимосвязи. Эмпирические же подтверждения или опровержения аксиоматических структур не касаются их непосредственно, так как аффектируют лишь промежуточные уровни конкретных формализаций. Вопрос о рефлексии относительно самих парадигм и их качества ставится лишь в особые исторические моменты, когда происходит переход от одной парадигмы к другой. Но как только замена осуществлена, сама возможность такой рефлексии минимализируется. Парадигма предопределяет: *как* есть то, что есть, и *что* есть, а также, то, как мы *постигаем* то, что есть. Это замкнутый ансамбль. В одних парадигмах онтология и гносеология заведомо слиты, в других разведены. Но это не свойство уровня или степени познания, это следствие парадигматического воздействия, выливающегося в

многообразные серии научных, философских, мифологических и культурных дискурсов." (А.Дугин "Эволюция парадигмальных оснований науки", М., 2002).>>

[4]Подробнее тема будет разобрана в главе, посвященной феномену "консервативной революции".>>

[5]"Перманентизм", перенося внимание от исторического похода (время) на неизменную типовую структуру Политического, сближается с пространственным подходом. Поэтому философы и историки, тяготеющие к "перманентизму", уделяют большое внимание пространственному фактору.>>

[6]Русские, равно как и осетины – далекие потомки скифо-сарматских кочевников (по крайней мере, так считали Л.Н.Гумилев, выводивший этноним "русские" от сарматского народа "роксалан", и поэт А.А.Блок в своем знаменитом стихотворении "Скифы").>>

[7]"Молчание ягнят" – США, 1991, фильм, реж. Джонатан Демми, в ролях: Энтони Хопкинс, Джоди Фостер и т.д. О зверских, кровавых преступлениях современного каннибала-убийцы доктора Ганнибала Лектера, обладающего изощренным умом и высокой профессиональной культурой, которая не спасает его от сил его бессознательного, жаждущего крови.>>

[8]А.Эткинд "Хлыст", М., 1998.>>

[9]М.Агурский "Идеология национал-большевизма", Париж, 1980, M. Agursky *"The Third Rome. National Bolshevism in the USSR",* Boulder, (1987).>>

[10]Подробнее тема будет разобрана в главе о "Политическом языке".>>

Глоссарий

Аватара -- санскрит, дословно, "*тот, кто нисходит*", "проявление", "воплощение". Теория периодического появления божества в земном мире для выполнения определенной миссии. Наиболее распространенная в индуизме теория учит о десяти аватарах бога Вишну, в число которых наряду с другими входят Рама, Кришна и Калкин.

"Иудаизм" – монотеистическая религия, признает "Священным Писанием" "Ветхий Завет", Тору. Учит, что евреи богоизбранный народ, заключивший Завет с Богом. В конце времен ожидает прихода мессии (машиаха).

"Ислам" (мусульманство) – последняя из трех монотеистических религий, основана пророком Мухаммедом (отсюда другое название – "магометанство"). Священной книгой признает "Коран", в котором, по мнению мусульман, "исправлены" некоторые положения иудейской "Торы" и христианского "Евангелия". Настаивает на том, что между Богом (Аллахом) и верующим не должно быть посредников. Категорически осуждает язычество (неверных).

"Шиизм" – одно из двух главных направлений в исламе наряду с суннизмом. Утверждает, что подлинным наследием пророка Мухаммеда обладают только его наследники по линии двоюродного брата Али, женатого на дочери Мухаммеда Фатиме, и его потомки, Алиды, называемые "святыми имамами".

"Традиционализм" – обобщение взглядов и представлений, свойственных различным традиционным обществам и религиям. Современный традиционализм (Р.Генон, Ю.Эвола,

Т.Буркхардт, Ф.Шуон, М.Лингс, А.Кумарасвами, А.Корбен, Г.Жоржель и т.д.) возник как ответ на распространение современного мировоззрения (противоположного в основных своих установках всем мировым традициям вместе и в отдельности).

"Атеизм" – учение о несуществовании Бога, отрицание религии.

"Позитивизм" (латинское "positivus", "положительный") -- философия, возникшая в XIX веке и исходившая из того, что бытием обладают только конкретные верифицируемые физические факты ("атомарные факты"), а все остальное является лишь относительной и всегда спорной рассудочной интерпретацией.

"Ламаркизм" -- первая целостная концепция эволюции живой природы, сформулированная Ж.Б. Ламарком. По Ламарку, виды животных и растений постоянно изменяются, усложняясь в своей организации в результате влияния внешней среды и некоего внутреннего стремления всех организмов к усовершенствованию. Первым провозгласил принцип эволюции всеобщим законом живой природы.

"Энтропия" – физический термин, обозначающий однонаправленное падение уровня энергии в системе (во Вселенной), ее исчезновение.

"Негэнтропия" – физический термин, обозначающий противоположный энтропии феномен, самопроизвольное возрастание энергии в системе.

"Парадигма" (греческое "paradeigma","para" -- это "сверх", "над", "через", "около", а "deigma" -- "проявление", "манифестация") -- дословно "то, что предопределяет характер проявления, манифестации, оставаясь вне проявления". В самом широком смысле, это исходный образец, матрица, которая выступает не прямо, но через свои проявления, предопределяя их структуру. Парадигма – это не проявленная сама по себе и не поддающаяся прямой рефлексии структурирующая реальность, которая, всегда оставаясь за кадром, устанавливает базовые, фундаментальные пропорции человеческого мышления и бытия. Специфика парадигмы состоит в том, что в ней гносеологический и онтологический моменты еще не разделены и подлежат дифференциации лишь по мере того, как базовые интуиции, проходя через парадигматическую решетку, оформляются в то или иное утверждение гносеологического или онтологического характера. Термин "парадигма" использовался в платонической и неоплатонической философии для описания некоего высшего, трансцендентного образца, предопределяющего структуру и форму материальных вещей.
"Феноменология" (греческое "faino" , "явление", "феномен" и "logoz", "учение") – дословно, "учение о явлениях", противоположно "онтологии", "учению о сущности", "учению о бытии".

"Эволюция" (латинское "evolutio","развертывание", "развитие") -- представление о постепенном становлении процесса. Противоположно статике (отсутствию развития) и революции – резкому скачку.

Революция (латинское "revolution", "поворот", "переворот", "совершение циклического движения") -- резкое движение в развитии, скачок, "переворот".

"Сменовеховство" -- общественно-политическое течение русской "белой эмиграции" в 20-х годах XX в. Объективно означало поворот некоторой части белогвардейского лагеря от борьбы с советской властью к ее фактическому признанию на основе "вскрытия ее национальной природы".

"Этногенез" (греческое "hqnoz", "народ" и "genesiz", "происхождение") -- теория о "происхождении народов". В узком смысле -- учение Л.Н.Гумилева о циклах возникновения и исчезновения культурных типов, "этносов".

"Пассионарность" (французское "passion", "страсть", "passionaire", "страстный") -- термин, введенный Львом Гумилевым и описывающий психологический и социальный тип активных идеалистов, созидателей, героических личностей, появляющихся в разной пропорции на разных этапах исторического цикла этногенеза.

"Пассионарий" – носитель "пассионарности".

"Акматическая" (греческое "akmh", "пик") стадия – вершина какого-то процесса.

"Гомеостаз (греческое "omeo", "однородное" и "staz", "состояние") -- состояние гармоничного равновесия человеческой общности с природной средой, сохранение баланса между культурой и природой. Стадия этногенеза в теории Л.Н.Гумилева, в которой пассионарное начало проявлено минимально.

"Архетип" (греческое "arch", "начало" и "tupuz", "тип") -- "первообразец". В психологии термин, примененный К.Г.Юнгом для обозначения символов, сюжетов и мифов, составляющих структуру "коллективного бессознательного".

"Теогония" (греческое "qeoz", "бог" и "gonoz", "происхождение") -- систематизированные мифы о происхождении богов в языческих учениях.

"Космогония" (греческое "kosmoz", "порядок", "миропорядок", "вселенная", "космос" и "gonoz", "происхождение") -- теории о происхождении и становлении вселенной.

Глава 4. Пространственная парадигма (качественная география)

Понятие "качественного пространства"

Пространство, как и время (история), может быть рассмотрено с двух сторон. Есть *количественное пространство* физического мира – протяженность. В нем протекают материальные процессы, располагаются тела и предметы. Человеческое бытие развертывается в ином пространстве – в *качественном*. Качественное пространство принято называть "*географией*", дословно – от греческого "gait", "земля" и "grafoz", "писать", "чертить", т.е. "описанием земли".

История как качественное время связана со смысловой картиной последовательного развертывания *событий*. В зависимости от того, какова последовательность событий, меняется их историческое значение. Но не менее важно и то, *где* именно происходят события.

Географический смысл дополняет смысл исторический. События, происходящие в разные моменты истории, *качественно различаются*, это очевидно, и в этом как раз и проявляется привносимая историей дистанция. Точно так же различаются между собой события,

происходящие в разных точках земли: но на сей раз дистанцию привносит география -- дисциплина, описывающая *качественное пространство*.

Качественное время (история) и качественное пространство (география) формируют парадигмальный контекст человеческого бытия, координаты онтологии. Бытие человечества делает из времени историю, а из пространства – географию.

Историцизм и "географический детерминизм"

Если с термином "история" ситуация ясна, то термин "география" может толковаться более узко (или более широко). Качественное пространство концептуализировано гораздо меньше, нежели качественное время. Причина этого состоит в том, что временной, последовательный модус восприятия бытия в последнее века получил преимущественное распространение. Временной, исторический подход преобладал, и поэтому сам исторический метод часто становился объектом пристального внимания. На этом основании возникло явление "*историцизма*".

Историцизм видит события в поступательном развитии. Противоположным концептуальным полюсом является такое философское направление, как "*географический детерминизм*".

Эти подходы – вполне симметричные с точки зрения чистой теории – отнюдь не равнозначны по масштабу: историцизм является общераспространенным, почти аксиоматическим явлением в современной науке, тогда как "географический детерминизм" представляет собой довольно локальное явление, свойственное отдельным историческим и философским школам.

Месторазвитие

Философы, подчеркивавшие влияние пространственного фактора на историю человечества, выработали для обозначения качественного пространства специальный термин. Философы-евразийцы (Н.Трубецкой, П.Савицкий и т.д.) говорили о "*месторазвитии*".

С точки зрения теории месторазвития, то или иное событие происходит в том или ином месте именно потому, что *само это место влияет на ход истории вполне определенным образом*, вызывая это событие к жизни. Кроме того, сходные события, происходящие в *разных* местах, могут иметь в зависимости от контекста *различный смысл*. Эта теория рассматривает структуру истории не столько в последовательном, хронологическом аспекте, сколько с точки зрения одновременности, т.е. синхронически.

Сакральная география

Традиционные общества воспринимали влияние пространства на человеческое бытие в терминах "*сакральной географии*".

У древних греков матрицей сакральной географии было учение о "климатах", каждый из которых связывался с тем или иным божеством (или группой божеств), и народы и государства воспринимались – по своим внешнему виду, культурным формам, специфике политического устройства и т.д. – через принадлежность к конкретной "климатической зоне" *.

"Сакральная география" давала *символическое* описание Вселенной, в которой земной диск был расположен, как остров, посреди океана, держался на трех китах (или трех слонах), в

центре него располагалась священная гора (гора мира) и т.д. Эта картина была не описанием физической материальной реальности, но *духовным образом*, символической схемой, где каждый элемент играл важную смысловую роль. Это была *карта онтологии*. Центральная гора – Олимп греков, Меру индусов, Альборз (Эльбрус) древних персов и т.д. – символ оси мира. Воды, окружающие диск земли – хаотические стихии. Три кита (три слона) – основные принципы (дух, душа, тело) и т.д. Физический мир виделся как *уплотнение онтологической карты*. Между конкретным местом, островом, скалой, гротом, рекой или пещерой и миром богов находился промежуточный слой, населенный духами, фавнами, наядами, гномами, сатирами, нимфами, русалками и т.д. "Сакральное пространство" было живым, пронизанным веяниями души мира, и соответственно, системой смыслов.

Сакральная география не делала различия между *естественным, искусственным и сверхъестественным*. Природные условия, человеческий характер, поклонение тем или иным богам и специфика политического устройства – все это неразрывно связывалось одно с другим, составляло единый комплекс.

Таким образом, при анализе традиционного общества мы получаем возможность установить основу географической шкалы для определения Политического.

Каждая "климатическая зона" может иметь свою форму Политического, связанного с качественным пространством. Скифы Птолемея имеют *политическую структуру* более "холодную и жесткую", более "варварскую", нежели греки, изнеженные мягким климатом Средиземноморья. Эта же дистанция наблюдается и между коллективной психологией народов и темпераментом их божеств.

Микрокосм и макрокосм

Сакральная география строится на предпосылке, свойственной самой основе мышления традиционных обществ, *однородности человеческого и нечеловеческого пространства*. Структура сакральной географии вытекает из последовательно примененной теории "максимально гуманизма".

Максимальный гуманизм -- это открытая система, где сектор человеческого не выделяется в некую отдельную герметически замкнутую область, но представляет собой поле свободного обмена, насыщенной циркуляции божественных, сверхчеловеческих, человеческих, животных, вегетативных и минеральных энергий. Отсюда важнейший тезис Традиции о полной аналогии между *микрокосмом* и *макрокосмом*.

Тело мира – природного (окружающая среда) и культурного (социально-политическое устройство) -- аналогично телу человека, и наоборот.

На этом основании существует устойчивая параллель между представлениями о "сакральной географии" и "сакральной анатомии". У земли есть сердце и разум, плечи, руки и ноги, чрево, печень, артерии, кости и т.д. Точно так же и человеческий организм, состоящий из тех же стихий, что и внешний мир, несет в себе реки (вены), ветра (легкие), вулканы (печень) и т.д. Между сердцем (центром организма) и горой мира (центром вселенной) существует прямая аналогия. Это придает сакральной географии особое измерение. Мир видится как живое существо, а человек как сфокусированный мир.

Отсюда можно вывести много любопытных подробностей относительно географических представлений древних. Восток, запад, юг и север приобретают качественный универсальный символический характер. Из материальных ориентаций они становятся

онтологическими ориентациями. А значит, в каждом человеке есть свой восток, запад, север и юг, и эти онтологические ориентации находятся в особой связи с органами, членами тела, темпераментами, характерами и т.д.

Стороны Света в сакральной географии: северный свет

В каждой конкретной традиции существовали свои модели сакральной географии, связанные с той картиной мира, которая была свойственна именно данному народу. Однако реконструкции современных традиционалистов, обобщивших большое количество информации о моделях вселенной разных древних цивилизаций, позволяет в самых общих чертах описать парадигмальную модель сакральной географии, неизменно встречающуюся (полностью или фрагментарно) в конкретных моделях мира. Север в самых древних пластах Традиции связан в сакральной географии с раем и "золотым веком". У разных народов существует предание о древней стране "Гиперборее", "Гелиодее" (у греков), континенте "Варахи" (у индусов), городе Вара (у персов) и т.д., лежащих на крайнем севере. Это волшебная страна является, своего рода, древнейшей прародиной, райским континентом, где счастливо жило человечество изначальных времен. Предания о потерянном "северном рае" сохранились в цикле легенд об Аполлоне, других солярных, солнечных божествах. По преданиям индусов и персов именно с далекого севера, где солнце не заходит круглый год и где день равен году, пришли первые предки, основатели их цивилизаций. В любом случае с севером устойчиво связывается нечто изначальное. Напомню, что в традиционалистском понимании "изначальное", "древнее" означает "высшее", "нормативное", "образцовое", и следовательно, *северное измерение* приобретает духовный позитивный характер. Северное измерение есть не только у земли, но и у самого бытия, откуда возникает теория (популярная в исламской мистике) о "*северном свете*", невидимом излучении, присущем всем вещам и существам и означающем духовную ось людей и мироздания. По мифам индусов, священная гора мира Меру лежит именно на далеком севере.

Мотив северного измерения связывается с изначальными, первобытными временами, которые давно ушли в прошлое. Этот *золотой век севера* располагается у самого истока сакральной истории, предшествует череде других "благословенных эпох", несколько худшего качества. Эта глубокая древность привнесла в отношение к северу и определенные зловещие черты. В некоторых традициях, в частности, в иранской, легенда повествует о том, что злой бог Ангро-манью (дословно "злая мысль") разрушил изначальный город Вара, где пребывал первочеловек Йима, и благословенная райская земля с идеальным климатом стала ледяной пустыней, не пригодной для житья и населенной духами зла и смерти. У других народов такого логического объяснения мутации онтологического качества севера нет, но, тем не менее, ассоциации севера с регионами зла и смерти на более поздних этапах присутствует. Так райская обитель золотого века превращается в местонахождение сил мирового зла. Демонизация севера в определенных традициях является частным случаем перевертывания отношения к сакральным фигурам традиций и обществ, уходящих в прошлое. В частности, также поступили сами греки с богами автохтонных народов Пелопонесского полуострова, превратив их в титанов, обитателей Тартара и т.д. А сами греческие боги подверглись такой же участи при христианизации Средиземноморья – отныне они были отождествлены с "бесами". *

Юг – царство матерей

Юг в сакральной географии ассоциировался с женским началом, с пластичностью, землей, материей. Если север – солнечная земля, родина Аполлона, то юг – царство матерей, область влияния Луны и земных (подземных) богинь.

На юге располагались так называемые "антиподы", люди, противоположные обычным. Там же было местопребывание неизвестного материка – "антихтонос" (от "anti", "против" и "ctonoz", "земля", т.е. дословно "противоземля"). При этом для некоторых культур именно юг был преимущественной сакральной ориентацией. Так, к примеру, древне-египетские карты были обращены верхом к югу, и именно в день летнего солнцестояния – точки юга – египтяне праздновали "новый год". Летнее солнцестояние было "новым годом" и для некоторых городов-государств Микенской культуры.

Если север сопряжен со стихией огня, то юг -- со стихией воды. Отсюда разнообразные летние обряды, связанные с водой. Русский праздник Иван-Купала, переосмысленный в христианском контексте, приходится как раз на летнее солнцестояние и также сопряжен с ритуальным купанием. Ось, связывающая север с югом, меридиан, считалась *священной осью*: вдоль этой символической линии протекали процессы обмена духовного с материальным, т.е. живой цикл проявлений и исчезновений, воплощений и развоплощений, рождений и круговращения душ. В сакральной анатомии человека эта ось соответствовала позвоночнику, и прямохождение человека осознавалось как его избранность, его призванность быть посредником между небом (севером) и землей (югом).

Восток вещей

Восток всегда признавался священной стороной света. Это символическое место рождения (вос-хождения, вос-текания – отсюда вос-ток) солнца. Само слово "ориентация" происходит от латинского "orient", т.е. дословно, "восходящее". У египтян восток назывался "та-нетер", т.е. "земля богов". А иудейская и христианская традиция помещают на востоке земной рай. Можно сказать, что восток – это местонахождение "вторичного рая", и в этом качестве символический восток наследует полярную (и солярную) функцию севера в изначальной версии сакральной географии. Восток воспринимался как точка истока, как место, где бытие пребывает в своем изобильном, младенческом, нетронутом, нерастраченном виде. Такой восток есть *восток онтологический*. Это -- мир в своем свежем архетипе, в своем идеале, от которого он отступает по мере движения по истории. Сакрализация востока также имеет прямое отношение к взгляду традиционного общества на историю – то, что было раньше (у истока, в эпоху вселенского утра, на восходе), считается более качественным, чем то, что есть сейчас. Важность восточной ориентации тесно связана с пониманием истории как деградации.

У иранских мистиков существовала целая школа, называемая "школой востока", "ишрак". Ее основателем был философ шейх Шихабоддин Яхья Сохраварди, который учил об "особой стране востока, где пребывают корни, световые семена всех вещей". У каждой вещи, у каждого существа есть *свой собственный восток*, это духовный луч, соединяющий вещи и людей с полюсом онтологии. Как солнечный луч на море каждому видится обращенным к нему, так "личный восток" приводит множество людей к единству, к высшей истине. Это и есть "рай философов".

У большинства народов последние тысячелетия "новый год" приходится на весеннее равноденствие или как-то связано с ним, что как раз соответствует восточной ориентации.

Западное изгнание

Востоку в сакральной географии противопоставляется запад (от слова "за-падать") -- место, где солнце заходит. Это область смерти, область конца, царство луны и распада. Сохраварди в своем учении говорит о "*западном изгнании*", понимая под ним спуск "восточной" души в сети материи, что сопрягается с забвением о духовной природе и поглощением жизненного

внимания материальными заботами. На западе древние египтяне располагали "зеленую страну мертвых". В параллели между микрокосмом и макрокосмом, о которой мы говорили выше, можно проследить дуальность – "правое-левое", по-старославянски "десное" и "шуее". Правая рука (десница), правый глаз, правое плечо, правая нога и т.д. считаются в традиции благой частью (на правом плече по представлениям христиан "находится ангел-хранитель человека") и соответствуют востоку в географии. Левая рука, левый глаз, левая нога, левое плечо, напротив, считаются злой часть (на левом плече "сидит бес") и соответствуют западу. В такой симметричной картине верх (север) связан с правой стороной (востоком), а низ (юг) – с левой стороной (западом). Это проекции вертикальной пары противоположностей на горизонтальный план. Такова самая общая картина сакральной географии, которая в отдельных культурах подвергалась существенному переосмыслению. Все что говорилось о положительном и отрицательном значении этих ориентаций, не следует понимать в *моральном смысле*. Поскольку традиционное общество видит реальность как ритм, круговращение, то ночь и день, зима и лето не являются *моральными* антитезами – за закатом следует новый рассвет, а за умиранием – новое рождение. Поэтому и юг и запад могли в определенных случаях рассматриваться вполне позитивно – как закономерные полюса жизненного цикла, равно как древние не знали чисто отрицательных персонажей мифологии – даже самые страшные чудовища и злобные духи в определенных ситуациях оказывали услуги богам и героям.

Соотнесение качественного пространства с историческими парадигмами

Внимательное осмысление структуры сакральной географии и значения ее основных ориентаций позволяет сделать некоторые предварительные выводы о возможном соотнесении трех моделей понимания логики истории со структурой пространства.

В традиционном обществе, с представлением об истории как о регрессе, в привилегированном положении окажутся восток и север, поскольку они связаны с *мифом об истоке* и сопряжены с изначальным. Восточное и северное измерения символической географии будут основными векторами для традиционализма, и не случайно мистики самых разных традиций называли свои школы "восточными". Мы уже упоминали о "восточной философии" ("ишрак") Сохраварди. Известно также, что масонские ложи объединяются в ассоциацию "Великий Восток". "Восходящей зарей", "Aurora Consurgens" назвал свой главный труд протестантский мистик Яков Беме*.

В трудах основателя современного традиционализма Рене Генона понятия "традиция" и "восток" в символическом и историческом смыслах сливаются. В своей книге "Восток и Запад" Генон подробно развивает этот подход, связывая географию и традиционалистский взгляд на историю. С точки зрения Генона, запад (и реальный и умозрительный) деградировал (продуктом такой деградации Генон считал весь "современный мир"), а восток сохранил связь с истоком и традицией*.

Симметрично этому прогрессистский взгляд на историю сопряжен именно с западом, с Европой. Идеи прогресса родились на западе и оттуда стали распространяться по всему остальному миру. "Закат" стал мерой вещей для всех остальных культур, отождествив себя и свои критерии с универсальными ценностями. Поэтому термины "модернизация" и "вестернизация" (т.е. "западничество") стали в значительной мере синонимами. С точки зрения запада (в культурном смысле), восток представляет собой отсталость, косность, неподвижность, статику. Восточные общества консервативны, не склонны к динамике и прогрессу. А это для людей запада представляется негативными свойствами, признаком "ущербности".

И наконец, перманентизм выступает как промежуточная модель, которая дистанцируется от конкретных приоритетов в сакральной географии и рассматривает все полюса качественного пространства как *необходимые элементы цикла*, – подобно суточному или годовому -- по которым проходит траектория жизненного движения. Перманентисты видят "восточное" в "западном", и "западное" в "восточном". В силу особости этой позиции она не имеет столь наглядной связи с пространственными парадигмами, как прогрессизм и традиционализм.

Морфология культур Лео Фробениуса

Идея качественного пространства проявляется не только в мифологических системах. В современных научных дисциплинах – археологии, истории, политологии -- есть направления, которые выделяют пространственный фактор как приоритетный.

В области этнографии и археологии таким подходом является теория "культурных кругов", по-немецки "Kulturkreise". Ее основателями были немецкие ученые Лео Фробениус, Фриц Гребнер, Вильгельм Шмидт и т.д. Культура для Фробениуса есть *органическое существо*. В признании аналогии культуры и организма он нередко доходит до их отождествления. *

Лео Фробениус являлся классическим выразителем перманентистского подхода к истории и сторонником максимального гуманизма в антропологии: он утверждал, что культуры рождаются, живут и умирают, как и другие живые существа, человек же, скорее, продукт культуры, чем ее творец. По Фробениусу, "культура растет сама по себе, без человека, без народа". Культура рождается из природных условий. Как организм, культура может быть пересажена на другую "почву", и в новых условиях приобретет иное направление развития. Новые культуры рождаются из соприкосновения и взаимодействия старых. В то же время культура не может обходиться без человека, так как у нее нет ног. Поэтому человек – носитель (в прямом смысле) культуры.

Фробениус назвал свою теорию *морфологией культуры*, особо выделяя в ней такие разделы, как "анатомия" и "физиология" культуры.

Он основал во Франкфурте-на-Майне "Исследовательский институт по морфологии культуры", существующий и в настоящее время. Фробениус полагал, что у культуры есть душа – "пайдеума" (греческое "paideuma", "воспитание", "образование"). В изначальных культурных типах Фробениус различал два отношения к земле – "теллурическое" (латинское "tellus", "земля") и "хтоническое" (греческое "ctonoz", "земля", "почва"). "Теллуризм" Фробениус понимал как мужское стремление к росту от земли вверх, "к далекому". "Хтонизм", напротив", как "женское желание зарыться вглубь почвы". На основании этого дуализма Фробениус пришел к дуальной картине общей морфологии культур*.

Пространство как "матрица культуры"

Эгалитаристская модель этнологии и археологии (в рамках прогрессизма) подразумевает, что человечество развивалось по сходной логике параллельно в разных регионах планеты, проходя *одинаковые* стадии развития. Такой эволюционистский эгалитаризм в области становления древнейших культур отражает гипертрофированный *историцизм* – идею об идентичном развитии всех народов в ходе линейного прогресса цивилизации (различаются лишь скорости развития). Локализация более развитых и менее развитых культур играет здесь второстепенную роль, и благоприятные (или неблагоприятные) условия для развития, в конечном счете, определяются совокупностью случайных факторов.

Теория "культурных кругов" отрицает эгалитаристский подход и настаивает на том, что *древнейшая человеческая культура имеет четкую связь с определенными географическими регионами, где она зародилась как единовременный и уникальный* исторический факт, и откуда она стала распространяться в других регионах земли, порождая в каждом населенном уголке планеты специфические вторичные (третичные) культурные формы, в огромной степени связанные со спецификой региональных условий.

Пространство в такой модели выступает, своего рода, "*матрицей культуры*", которая остается относительно неизменной на очень длительных промежутках истории, независимо от этнических, хозяйственных и социальных процессов.

Лео Фробениус разделил, в частности, африканский континент на несколько культурных кругов. Наиболее древний культурный круг -- *нигритский* -- до сих пор может быть обнаружен у архаических народов южной и центральной Африки. Следующий по возрасту – *малайско-нигритский* культурный круг, общий для западной Африки и тихоокеанских регионов. Северная и северо-восточная Африка подверглась влиянию двух кругов – вначале *индийскому*, позже *семитскому*. Наложение этих изначальных культурно-пространственных форм друг на друга дало все многообразие исторических культур, обществ, религий народов Африки.

Герман Вирт – арктическая прародина

Оригинальным продолжателем теории "культурных кругов" был немецкий профессор Герман Вирт. Он выделяет в качестве древнейшего очага культуры так называемую "культуру Туле", "Thulekulturkreise", связанную с исчезнувшим арктическим материком, "Арктогеей", где специфические полярные природные условия привели к созданию весьма специфического иероглифического, языкового, культового и календарного комплекса, следы которого Вирт обнаруживал на всем протяжении человеческой истории -- от наскальных рисунков и зарубок на костяных наконечниках до изощренных теологий монотеизма.

В теориях Вирта мы видим сходство с базовым традиционалистским мифом и принципами сакральной географии. Сам Вирт опирался в своих реконструкциях на индийского традиционалиста Бала Ганандхара Тилака, сторонника "полярной теории" происхождения индусской традиции.

Теория множественности цивилизаций

Русских евразийцев, выдвинувших тезис о "месторазвитии", также можно отнести к этому направлению в этнографии, так как их толкование особости великоросского этноса основывается на идеи наложения *степного* (туранского, кочевого, тюркско-монгольского) и *лесного* (славянского, оседлого) "культурных кругов". Эти евразийские темы позднее развил историк Лев Гумилев.

Культурологическое применение географического подхода положило начало особому направлению исследований, изучающих *культурно-исторические типы* или (цивилизации). Это направление параллельно развивалось в России (Н.Я.Данилевский – причем Данилевский пришел к своим выводам значительно раньше Шпенглера) и в Германии (О. Шпенглер). Идеи Шпенглера подхватил англичанин А.Тойнби.

Цивилизационный подход помещает конкретный народ, государство, цивилизацию (культурно-исторический тип) в определенное географическое пространство, которое рассматривается как *относительно замкнутое*. Границы цивилизаций имеют довольно

устойчивый характер, и каждая из них живет в *собственном историческом времени*, которое может *не совпадать* с историческим циклом другой цивилизации. Это предполагает анализ каждой культуры изолированно и в соответствии с внутренней, присущей только ей шкалой. При переходе от одной цивилизации к другой полностью меняется язык, смысловая и содержательная нагрузка даже схожих (или почти идентичных) терминов. От универсального отношения к единому историческому процессу (свойственного историцизму) мы переходим здесь к *историческому релятивизму*.

Молодые и старые народы по Данилевскому

Применяя такой подход к России и Восточной Европе, Данилевский обосновывал необходимость для славянского мира обособиться от Европы, чтобы сохранить молодые жизненные силы от разрушительного влияния более старой, увядающей западно-европейской цивилизации*.

Несовпадение исторического ритма восточно-европейского и западно-европейского культурных типов не позволяет, по Данилевскому, говорить о *едином направлении развития*. Западная Европа стоит на грани культурного вырождения, славянский мир и особенно Россия, напротив, еще имеет огромный нерастраченный запас исторических энергий.

Согласно теории Данилевского, все народы могут быть поделены на "молодые" и "старые". Цикл жизни культурно-исторического типа, по Данилевскому, состоит из четырех периодов и продолжается около 1500 лет, из которых 1000 лет составляет подготовительный, "этнографический" период; примерно 400 лет -- становление государственности, а 50-100 лет -- расцвет творческих возможностей того или иного народа. Завершается цикл длительным периодом упадка и разложения.

Отрицая существование единой мировой культуры, Данилевский выделял 10 культурно-исторических типов (египетский, китайский, ассиро-вавилонский, индийский, иранский и др.), частично или полностью исчерпавших возможности своего развития. Одной из позднейших стала европейская романо-германская культурная общность.

Закат Европы и расцвет Сибири Освальда Шпенглера

Освальд Шпенглер пришел к сходному выводу, который описан в знаменитой книге "Закат Европы" *.

Шпенглер противопоставлял понятия "культуры" (творческого жизненного импульса) и "цивилизации" (технического развития), считая, что "цивилизация" есть продукт отчуждения "культуры" от своего ядра, результат "остывания". Запад вступил в период "цивилизации", и поэтому находится в стадии "заката". Шпенглер надежду на будущее развитие культуры связывал с *неосвоенными землями Сибири*, считая, что только этот регион земли сохраняет потенции для того, чтобы стать колыбелью *нового мира* и *новой культуры*, поскольку остальные пространства планеты уже неоднократно прошли основные циклы развития.

Культура, согласно Шпенглеру, обладает всеми качествами жизненного организма, что сближает его идеи с теориями Фробениуса.

Реестр культур Арнольда Тойнби

Нечто аналогичное утверждал и Арнольд Тойнби*, отказывая западной цивилизации в том, что она выработала эталоны универсальных ценностей, и утверждая, что она представляет

собой лишь один из возможных путей развития наряду с множеством других – прошлых, настоящих и будущих.

Тойнби расширил реестр типов культур и цивилизаций, придав интуициям Шпенглера более систематический характер.

Весьма показательно, что теории всех этих авторов в значительной степени резонируют с традиционалистским пониманием сакральной географии. Отправляясь от вполне рациональных предпосылок, они неизменно приходят к картине мира, напоминающей геноновское противопоставление "Востока" и "Запада", где "Восток" рассматривается как местонахождение живой Традиции, а "Запад" -- полюс возникновения узко технической материальной цивилизации, постепенно ведущей человечество к катастрофе.

Политическая география Фридриха Ратцеля

Еще одной разновидностью географического детерминизма является *геополитика**.

Геополитика является дисциплиной, суммирующей пространственный подход к истории человечества (на современном этапе и с использованием разнообразных культурно-исторических, цивилизационных и циклических методологий).

Большое влияние на становление геополитики (как, впрочем, на теорию "культурных кругов") оказали идеи Фридриха Ратцеля, основателя так называемой "политической географии" или "антропогеографии" *.

Ратцель в "Политической географии" впервые предложил современной науке ввести понятие "пространство" в качестве важнейшей составляющей исторического анализа, наделив его *качественной* характеристикой. "Пространство" Ратцеля является *жизненным*, не физическим, но витальным, откуда его теория "Lebensraum" -- "живое пространство", неверно истолкованное позже как "жизненной пространство" (изначально речь велась именно об органическом понимании пространственной среды, а не о месте для проживания). Кроме того, "пространство" имеет самодостаточный смысл, отсюда теория "пространственного смысла", "Raumsinn". С точки зрения такого подхода, пространство определяет смысловые структуры, код социально-политического бытия. Ландшафт и климат предопределяют общественные модели, диктуя людям форму, цель и скорости исторического развития. С теорией Ратцеля связывают такое явление, как "географический детерминизм".

Идеи Ратцеля развил швед Рудольф Челлен*, который является создателем термина "геополитика". Геополитика, по Челлену, есть "*наука о Государстве как географическом организме, воплощенном в пространстве*".

Макиндер и геополитический дуализм

Фундаментальный вклад в развитие геополитики внес англичанин Хэлфорд Дж. Макиндер*.

Макиндер разделил все пространство планеты на два основных полюса – "суша" (Евразия, континент, "срединная земля") и "море" (океаническое пространство, омывающее евразийский материк + острова, в нем расположенные и захваченные океанической стихией моря, осознанной как *культурный архетип*, а не физическое пространство). Дуализм двух качественных пространств, вскрытых Макиндером, лег в основу современной геополитики.

Между "морем" и "сушей" ведется извечная *борьба*, запечатленная в пунических войнах (Карфаген против Рима), в войнах Великобритании против Германии и России, США против СССР. "Море" означает здесь "морскую цивилизацию", диктующую ряд культурно-исторических особенностей всем народам и государствам, попадающим в орбиту его влияния. "Море" диктует взгляд на сушу с позиции корабля. Психология мореплавателя вытесняет психологию сухопутного жителя. Подвижность морской стихии навязывает динамическое развитие, торговые отношения. Неприручаемость морских животных, отчужденность водной стихии поощряет индивидуализм, отношение людей к внешнему миру, как к декорации, к механической сцене, где живым и осмысленным является только экипаж корабля. На море нет строгих границ, дух авантюризма и предприимчивости заменяет касты, иерархии, социально-политические традиции. Инициатива "морской цивилизации" в истории постепенно переходит от одной страны к другой: от Карфагена к Испании, Западной Европе, и особенно к англосаксам, к Великобритании, сегодня к США. Это называется также понятием "атлантизм".

"Суша" и ее культурный тип прямо противоположны "морю" во всем. Это консервативная цивилизация, связанная с устойчивой системой ценностей, постоянством социально-политических структур. До определенного времени сухопутный культурный тип доминировал среди всех народов. Но начиная с определенного периода истории – особенно после эпохи великих географических открытий -- "морская" картина мира стала преобладать.

По Макиндеру, смысл истории последних веков есть дуэль между "сушей" (Евразией – т.е. Россией, Германией, азиатскими государствами) и "морем" (Англией, Францией, США) за контроль над *евразийским материком*

. В такой картине мира география выступает как основной судьбоносный фактор: политические системы, культурные комплексы, религиозные институты подлежат определяющему влиянию пространственного (геополитического) индекса.

Макиндер выделяет еще одну важную, но промежуточную категорию – "береговую зону" (англ. "rimland"). Это пространство на всем протяжении евразийского материка, – от Западной Европы до Дальнего Востока, – на котором установились промежуточные смешанные культурно-политические системы и где ярче всего проступает невидимая парадигмальная битва внутренних импульсов "суши" и внешних импульсов "моря".

Философия пространства Карла Шмита

Философский аспект геополитики полнее всего развил немецкий юрист Карл Шмитт в своей книге "Земля и Море" *.

Шмит утверждал изначальную связь политической культуры с пространством. Не только Государство, но вся социальная реальность и, в частности, право проистекают из качественной организации пространства.

Отсюда Шмитт вывел концепцию "*номоса* " (греч. "nomoz"). Этот греческий термин обозначает "нечто взятое, оформленное, упорядоченное, организованное" в смысле пространства, близок к понятиям "рельеф" у Ратцеля и "месторазвитие" у русских евразийцев (Савицкий). Шмитт показывает, что "номос" есть такая форма организации бытия, которая устанавливает наиболее гармоничные соотношения как внутри социального ансамбля, так и между этими ансамблями. "Номос" -- выражение особого синтетического сочетания субъективных и объективных факторов, органически проявляющихся в создании

политической и юридической систем. В "номосе" проявляются природные и культурные особенности человеческого коллектива в сочетании с окружающей средой.

Шмитт разработал геополитическую *теорию "большого пространства* " (Grossraum). Она рассматривает процесс развития государств как стремление к *обретению наибольшего территориального объема*. Принцип имперской интеграции является выражением логического и естественного человеческого стремления к синтезу. Этапы территориального расширения государства, таким образом, соответствуют этапам движения человеческого духа к обобщению.

Этот геополитический закон распространяется и на техническую и на экономическую сферы. Шмитт показывает, что начиная с некоторого момента техническое и экономическое развитие государства требует количественного и качественного увеличения его территорий. При этом не обязательно речь идет о колонизации, аннексии, военном вторжении. Становление "Grossraum" ("большого пространства") может проходить и по иным законам на основании принятия несколькими государствами или народами единой религиозной или культурной формы.

По Шмитту, развитие "номоса" Земли должно привести к появлению Государства-континента. Этапы движения к Государству-континенту проходят от городов-государств через государства территории. Появление сухопутного Государства-континента, материкового Grossraum'а является исторической и геополитической необходимостью.

Геополитические школы

Геополитическая картина мира была развита в англосаксонском контексте от Макиндера до Николаса Спикмена и нашего современника Збигнева Бжезинского.

Во Франции сложилась самостоятельная школа от Видаля де ла Блаша до современных Ива Лакоста и генерала Галуа.

В Германии геополитическую теорию развивал генерал Карл Хаусхофер и группа его последователей (Обст, Маулль, Курт фон Бекманн и т.д.) вплоть до австрийского геополитика генерала Йордиса фон Лохаузена. В России эту линию начал известный географ Ламанский, а продолжили мыслители евразийской школы (особенно П.Савицкий) вплоть до *неоевразийства*.

Несмотря на то, что геополитические теории говорят о дуализме понятий "суша" и "море" (иногда как синонимы этим понятиям используются имена мифических библейских чудовищ – "Левиафан", морской монстр, и "Бегемот", сухопутный монстр), нетрудно распознать в описании цивилизации "моря" культурно-исторический тип современного Запада, а в цивилизации "суши" -- Восток и его культуру. Здесь снова мы сталкиваемся с элементами "сакральной географии", казалось бы, давно преодоленной в позитивистски настроенном научном сообществе.

Качественные индексы Востока и Запада

Теперь можно сделать некоторые выводы, которые вытекают из сопоставления моделей понимания пространства в Традиции и современных теорий, учитывающих пространственный фактор.

Восток в "сакральной географии" и в реальной истории выступает как пространственный полюс, где компактно сосредоточено устойчивое традиционное общество, сохраняющее основные параметры дольше, чем в регионах Запада. Иными словами, "индекс Востока" как географического сектора несет в себе отчетливое качественное содержание. Восток как полюс Традиции тяготеет к пониманию истории как регресса (или как системы циклов), является зоной, предрасположенной и предрасполагающей к архаике, фундаментализму и консерватизму. Это находит свое прямое подтверждение в теории цивилизаций и геополитике.

Запад, напротив, является колыбелью современности. Историческая география здесь полностью подтверждается качеством цивилизационных процессов. Именно на Западе происходит переход от "культуры" к "цивилизации" (по Шпенглеру), рождается прогрессизм, исторически побеждают "морские тенденции", "торговый строй". То, что в Традиции считается "регрессом" (духовным и нравственным упадком), для людей Запада видится, напротив, как "успех", "эволюция", "достижение". Понятие "*западный*" приобретает особое значение, особый "пространственный смысл" (по Ратцелю), состоящий в концентрации и консолидации всех "современных" тенденций (в терминологии Шпенглера, Запад соответствует переходу от культуры к цивилизации и воплощает именно ее).

Так выстраивается схема: "Запад – прогрессизм – современность – "море" -- цивилизация – механистичность" в противовес схеме: "Восток – консерватизм -- традиционное общество – "суша" -- культура – жизненный принцип (витализм, органицизм)".

Политические парадигмы и пространство

Понимание Политического зависит от того, в каком *пространственном* контексте его рассматривать – в западном или восточном. Строго говоря, каждое пространство, каждая цивилизация, каждый "культурный круг" имеет свое представление о Политическом, вытекающее из общего контекста культуры, от особенности циклического момента ее развития и т.д. В зависимости от той или иной системы выделения типов цивилизаций (или культурных кругов) мы получим соответствующее число моделей Политического. И все же для простоты возьмем два наиболее общих пространственных понятия – Восток и Запад.

Политическое для Востока является онтологическим, целостным и тотальным, что соответствует подходу, свойственному традиционному обществу. Определяя Политическое вслед за Платоном, Аристотелем, немецким грекофилом и консерватором Хайдеггером, т.е. с точки зрения онтологии и философии, мы оперировали изначально с *восточной* моделью. Это естественно, так как, принадлежа *к русской культуре* и находясь в России, мы даже по пространственным признакам относимся к Евразии, Востоку и Северу, а эти стороны света в "сакральной географии" как раз и символизируют Традицию. Восточное и традиционное (в том числе религиозное) понимание Политического, естественно, должно быть сопряжено с мифом о деградации (или, по меньшей мере, с перманентизмом). Кроме того, само приоритетное выделение именно пространственного подхода в ущерб историцизму, также выдает в методологии "*восточные*" черты. Пространственный индекс сам по себе является свойством *онтологического* отношения к Политическому. *Восток есть политический синоним консерватизма.*

Симметрично этому "западное" отношение к Политическому ориентированно на его дезонтологизацию, на восприятие Политического как сферу прагматики, "чистой политики", и в конце концов, Realpolitik, "реальной политики", противопоставляющей себя "Idealpolitik", "идеальной политике".

"Западное" понимание Политического основано на прогрессизме, на отождествлении западного пути развития и западной цивилизации со *всеобщим эталоном*, следовать которому призываются все остальные регионы и народы земли. Показательно, что историцизм здесь преобладает: особенности незападного человечества воспринимаются людьми Запада как признаки "отсталости", "несовершенства", "дикости", т.е. как чисто отрицательный количественный фактор, подлежащий постепенному "преодолению". "Западное" и "современное", "прогрессивное" отождествляются. Политическое для Запада это модернизация, нечто противоположное *консерватизму*. Это -- ценности становления и развития, оптимизации, технического совершенствования. Запад вбирает динамику "моря", воспевает преимущества "торгового строя", в рамках которого исторически сложились западные государства.

Из такого дуализма в понимании Политического вытекают его различные формы при переходе к конкретным структурам политических идеологий и режимов.

Онтологическое отношение к Политическому (т.е. "системы Востока") ценит Традицию, иерархию, авторитарный принцип власти, определяет общество как *единый организм* (максимальный гуманизм), ставит своей основной целью противостоять волнам распада, которые несет с собой объективное развертывание качественного времени – истории, движущейся от рая к аду, от золотого века к железному. Из этого можно вывести базовую формулу политического отношения Востока к Западу, не сводимой к реакции на колониализм. В *самой философской сути обществ Востока, лежит отторжение Запада, недоверие к нему, стремление защититься от него или освободиться* в тех случаях, когда он уже присутствует на Востоке.

Конечно, в определенных случаях эти собственно *восточные* аспекты Политического подавлены искусственным путем (часто как результат прямой, военно-политической, или косвенной, экономической, колонизации), но они не исчезают совершенно. Восток всегда остается Востоком. А значит, при определенных обстоятельствах он обязательно проявит свое глубинное архетипическое качество в пространстве Политического.

Геополитика, со своей стороны, подкрепляет этот тезис, указывая, что, несмотря на все успехи борьбы "Левиафана" против "Бегемота" (Евразии), "Бегемот" будет продолжать планетарную борьбу, меняя идеологические надстройки, элиты, религиозные и этнические проявления.

Точно так же Политическое, понятое "по-западному", входит в конфликт с традиционными социально-культурными и политическими институтами, противодействует консервативным тенденциям, стремится раскачать и отменить вековые устои. *Политика здесь видится как инструмент преобразования общества, его постоянного реформирования.* Смысл ее состоит в социальной динамике, в развитии, в постоянном изменении.

Для адекватного оперирования с этими пространственными индексами применительно к Политическому необходимо учитывать, что они неравнозначны. *Политическое в западном понимании сегодня является актуальным и эксплицитным, а в восточном – потенциальным и имплицитным.* Сегодня и Восток и Запад оперируют преимущественно с *западным* концептуальным инструментарием, взятым как "универсальный эталон". Однако данный инструментарий (который по своему происхождению связан с особой редукционистской операцией, осуществленной в отношении восточной – полноценной и изначальной модели; первые философы политики, на которых до сих пор ссылаются западные авторы, на самом деле, принадлежали миру Традиции) может подсознательно *перетолковываться* в обществах Востока в весьма своеобразном ключе – на основании восточного понимания Политического

(глубоко укорененного в психологии людей). Это *промежуточное* состояние очень важно учитывать: всякий раз, когда влияние Запада по той или иной причине ослабевает, мы видим, что общества Востока вновь обращаются к естественным для них парадигмам, и в таких случаях, мы имеем дело с "консервативной революцией", волевым возвратом к традиционному социальному укладу*.

Но даже если такого *прорыва* не происходит, и *потенциал* восточной политики не переходит в *актуальность*, эти тенденции продолжают сохраняться подспудно, существенно изменяя содержательную сторону внешне западных политических учений. Это мы можем наблюдать в коммунистических режимах Востока (Россия, Китай, Вьетнам, Корея и т.д.), где внешне западные марксистские идеологии оказались прикрытием для глубинных архаических тенденций эсхатологического характера, свойственных традиционному обществу.

Глава 5. Политика как выражение сакрального (Политейя в традиционном обществе)

Определение сакрального

Традиционное общество было основано на принципе, согласно которому все в мире является *сакральным*.

В буквальном переводе «сакральное» означает «священное», но в русском языке слово «священное» относится в основном к церкви и религии, поэтому в научном языке используется термин «сакральное».

Сакральное по определению *шире, чем религиозное*. Сакральное измерение может обнаруживаться даже у тех вещей, которые находятся вне компетенции религии, догматики: например, особое переживание природы, политических и социальных событий, неквалифицируемых конкретно внутренних состояний – все это может иметь отношение к интуиции сакрального.

Сакральность характеризуется специфическим видением мира, в котором любой объект, любая вещь распознается как *образ, символ, как сгусток духовной энергии, «силы»*. Это измерение реальности вызывает в душе человека очень своеобразное резкое чувство, особый трепет, который сопряжен с широким комплексом сложных ощущений – от захватывающего восторга до леденящего душу ужаса. Когда человек сталкивается с грандиозными, глобальными вещами (а в традиционных цивилизациях он сталкивается с ними постоянно), он именно *переживает сакральное.*.

Переживание сакрального – фундаментальное состояние, открывающееся человеку подчас среди самых обычных вещей. Чтобы испытать чувство сакрального, следует представить такие вещи, как смерть или чудовищное преступление, или, наоборот, грандиозную победу в сражении, невероятную неожиданную всепоглощающую радость. Сакральное – это то, в отношении чего человек испытывает предельное напряжение чувств, причем без какой-либо конкретной их ориентации. Сакральное несет в себе одновременно и ужас, и счастье, и ощущение невероятной глубины или высоты. Сакральное есть то, что противостоит обыденному опыту, что растворяет его, делает бледным и пресным, плоскостным до невыносимости.

Мирча Элиаде в своей книге «Сакральное и профаническое» дает развернутое определение сакральному:

«Человек узнает о сакральном потому, что оно *проявляется*, обнаруживается как нечто совершенно отличное от профанического. Для объяснения того, как проявляется сакральное, мы предлагаем термин «иерофания», который удобен прежде всего тем, что не содержит дополнительного значения, выражает лишь то, что заключено в нем этимологически, т.е. *нечто сакральное, предстающее перед нами, являющееся нам*. Пожалуй, история религий, от самых примитивных до наиболее изощренных, есть не что иное, как описание иерофаний, проявлений сакральных реальностей. Между элементарной иерофанией, например, проявлением сакрального в каком-либо объекте, камне или дереве, и иерофанией высшего порядка, какой является для христианина воплощение Бога в Исусе Христе, есть очевидная связь преемственности. И в том и другом случае речь идет о таинственном акте, проявлении чего-то «потустороннего», какой-то реальности, не принадлежащей нашему миру, в предметах, составляющих неотъемлемую часть нашего «естественного» мира, т.е. в «профаническом».

Современный представитель западной цивилизации испытывает определенное замешательство перед некоторыми формами проявления сакрального: ему трудно допустить, что кто-то обнаруживает проявления священного в камнях или деревьях. Однако (...) речь не идет об обожествлении камня или дерева *самих по себе.* Священным камням или священным деревьям поклоняются именно потому, что они представляют собой *иерофании*, т.е. «показывают» уже нечто совсем иное, чем просто камень или дерево, а именно – *сакральное, ganz andere.*

Мы никогда не сможем полностью понять парадокс, заключенный во всякой иерофании, даже самой элементарной. Проявляя сакральное, какой-либо объект превращается в нечто иное, не переставая при этом, быть *самим собой*, т.е. продолжая оставаться объектом окружающего космического пространства. *Сакральный* камень остается *камнем*; внешне (точнее, с профанической точки зрения) он ничем не отличается от других камней. Зато для тех, для кого в этом камне проявляется сакральное, напротив, его непосредственная, данная в ощущениях реальность преобразуется в реальность сверхъестественную. Иными словами, для людей, обладающих религиозным опытом, вся Природа способна проявляться как космическое сакральное пространство. Космос, во всей его полноте, предстает как иерофания.

Человек первобытных обществ обычно старался жить, насколько это было возможно, среди сакрального, в окружении сакрализированных предметов. Эта тенденция вполне объяснима. Для «примитивных» людей первобытных и древних обществ *сакральное* – это *могущество*, т.е., в конечном итоге, самая что ни на есть *реальность*. Сакральное насыщено бытием. Сакральное могущество означает одновременно реальность, незыблемость и эффективность. Оппозиция «сакральное – профаническое» часто представляется как противоположность *реального* и *ирреального*, или псевдореального. Сразу оговоримся: тщетно пытаться найти в древних языках философскую терминологию: *реальное, ирреальное* и т.п., но *явления*, стоящие за ними, есть. Таким образом, вполне естественно, что религиозный человек всей душой стремится *существовать*, глубоко погрузиться, участвовать в *реальности*, вобрать в себя могущество.

(...) Следует подчеркнуть, что профаническое восприятие действительности мира *во всей его полноте*, целиком лишенный сакральных свойств Космос – это совсем недавнее открытие человеческого разума. (...) Утрата сакральности характеризует весь опыт нерелигиозного человека в современных обществах, и вследствие этого современный человек ощущает все

более серьезные затруднения в понимании масштабов бытия, ценностей религиозного человека первобытных обществ.

Сакрализация Политического

Политика и ее структура рассматривались в традиционном обществе как нечто сакральное (священное). Поэтому любые институты власти, социальные нормативы, правовые акты, структура существования общества вплоть до его хозяйственного, материального уровня – все это было сопряжено с миром сакрального, пронизано мифами, легендами, преданиями, которые уводили человека в мир глубин и вызывали чувство священного восторга и ужаса (*«mysterium tremendum»,* по выражению Р.Отто).

Чтобы приблизиться к тому, что такое сакральное в политике, необходимо представить себе, то, что происходит обычно в православных храмах. Люди крестятся, кладут поклоны, молятся, благоговейно взирают на иконы, вслушиваются в слова священников, замирают при чтении «Гексапсалмов», «Трисвятого» или пении «Херувимской», оживляются при начале «Литургии Верных» – одним словом, полноценно и полнокровно, всем своим существом участвуют в литургической жизни.

Постараемся перенести этот внутренний настрой, душевную пластику, психическое состояние за стены храма, в быт, в социальную действительность. Служением, богослужением, литургией становится вся полнота жизни. Исчезает деление на внутрицерковное и внецерковное, все становится сакральным (священным). Человек находится в мире как в храме; относится к государю или к своему начальнику так же, как верующий относится к дьякону или священнику. Все исполнено высшего смысла и никому не приходит в голову спросить, откуда тот или иной институт или учреждение, подобно тому, как мы, приходя в церковь, не спрашиваем, откуда та или иная вещь, нужна ли здесь свеча или икона, и что делает здесь человек в подряснике, и нельзя ли без него обойтись. Мы воспринимаем это как само собой разумеющееся, исполненное глубокого смысла таинство. *Так же в традиционном обществе люди относились к политике*. Она была сакральна, как и весь внешний мир, без разделения на искусственное и естественное, природное и социальное. Люди относились к природе как к храму. Существовало единство: к миру богов, к миру природы и к человеческому миру подходили с одной и той же меркой. Одна и та же сакральная формула или парадигма распространялась *на общественное, природное и религиозное*. Это была сплошная и непрерывная «иерофания», и Политическое было не только исключением из этого правила, но концентрированным сосредоточением священного. Оно было сакральным по преимуществу, так как *через сознательную сакрализацию социальной организации люди Традиции свидетельствовали о своем отношении к миру вообще*. Если окружающий мир был насыщен иерофанией, то и сами люди были иерофанией, что проявлялось в иерофаничности и сакрализации их социально-политических институтов, которым приписывалось столь же божественное происхождение, как природе и самому человеку.

Таким образом, сакральность политики в традиционном обществе была следствием общей сакральности мира. В традиционном обществе *не было ничего несвященного*.

Формула священного

Можно сказать, что для сакрального мировоззрения характерна следующая формула: «*А не равно А*». Это – «анагогический взгляд» на мир.

Формула «А не равно А» означает, что человек относится к явлениям и вещам как к знакам, указующим *на нечто иное*. Это *символическое* отношение к жизни, к миру, к реальности. Любое явление – природное и социальное – рассматривалось *как символ*, как нечто, повествующее об ином, нежели оно само.

Например, монета в традиционном обществе никогда не воспринимается как *только монета*. Она ценна не столько из-за ценного материала, но потому, что несет на себе знаки, указывающие на нечто иное, на нечто сакральное – например, на царскую власть. Часто на монетах печатались лики царя, императора, мистические символы.

Длительное время в традиционном обществе изготовлять монеты могли только жрецы, представители жреческой касты. Монета не была равна себе самой, своей стоимости, на которую можно купить некоторое количество товаров, а обозначала собой *телесный сгусток духовной энергии*. Отсюда особая роль денег (монет) в различных сакральных ритуалах. Таким образом, истоки самой материальной из вещей – денег – лежат в фундаментальных иерофанических сакральных сферах. В мире Традиции «профанного» как такового вообще не существовало. Оно возникло на переходном этапе, когда сакральность сузилась до «внутрихрамовых» пропорций. Тогда, за церковными стенами, и появились первые ростки «современности».

Концентрическая парадигма

От математической (и логической) формулы сакрального перейдем к графическому ее варианту.

Парадигма традиционного общества по отношению к миру заключалась в «*концентрическом отношении к реальности*». Это означает, что реальность воспринималась, в самом широком виде, *концентрически*. Это отношение можно описать как довольно простую графическую фигуру, где существует протяженная периферия (например, окружность, эллипс, многоугольник и т.д.), в центре которой находится полюс (некое «тайное зерно» или «тайный смысл»). Смысл и зерно могут быть названы «тайными», потому что периферия заведомо больше, а центр, находящийся внутри нее – это единичная точка, бесконечно малая в сравнении с внешней границей, «иголка в стоге сена». Но ценность тех или иных объектов и структур определялась по принципу близости к центру: так выстраивалась «сакральная иерархия», «концентрическая иерархия».

На убеждении, что центр важнее, чем периферия, и основывался традиционный взгляд на мир. Эта концентрическая модель объясняла устройство Вселенной, которая рассматривалась как периферия, в центре которой стояло Божество.

Каждая вещь представляла собой соединение периферии, представленной материальной ее стороной, и центра, представленного сущностью, «эссенцией», «духом» вещи.

Точно так же в традиционном обществе была устроена политическая система. По мере приближения к единому центру повышался онтологический статус уровня иерархии. Собственно, поэтому речь шла не просто об «архии» (т.е. «началии»), но именно об «иеро-архии» (т.е. «священно-началии»). То, что находилось далеко от центра, было максимально количественным и минимально качественным. То, что было ближе к центру, оказывалось, наоборот, максимально качественным и минимально количественным.

Из этого можно сделать следующий вывод: поскольку принцип сакральной иерархии распространялся на все сферы, *традиционная модель Политического была также концентрической*.

Концентрическое представление о реальности отражалось в храмовых постройках, в древнейших формах организации городов. Аналогом концентрического устройства реальности может служить символ горы или холма. Внизу горы находится множественность, телесность, а в одной единственной точке, на вершине размещаются пик – единственность, духовность и качественность. При этом ценность единственности, центральности, качественности безмерно высока.

Холизм

Сакральное отношение к миру основано на холизме. Холизм – это представление о том, что *целое предшествует частному*.

Концепция холизма основана на том, что целое ставится *выше*, чем частное. Оно не складывается из фрагментов путем их сочетания. Целое появляется сразу и синхронно, а на части оно распадается впоследствии. Целое (в холистском понимании) может быть разделено на части, но собрание воедино этих частей не составляет целого.

Фундаментальный принцип холизма – представление о реальности как об организме, а не механизме. Если разобрать механизм, а потом его собрать – он будет точно таким же. Если разъять живое существо, восстановить его, как правило, в том же самом состоянии нельзя. Механистическое отношение к миру, представление о мире, о человеке как о машине является антитезой холизма, атомизмом.

Политическое в сакральном обществе не складывается из отдельных атомов (элементов) в различных случайных конфигурациях, наоборот, изначально присутствующее единство, высшая ценность, абсолютная идея диктует периферии, отдельным частям, как соединятся в ту или иную форму или структуру.

Касты как выражение сакрального

В индуистской традиции все касты описаны очень подробно. Жрецы называются «брахманами», воины – «кшатриями».

В индуизме утверждается, что брахманы – это наивысшая каста, кшатрии идут следом за ней. Это естественно, поскольку брахманы занимаются невидимым миром, кшатрии – видимым. В традиционном индуистском обществе невидимое поставлено выше видимого, отсюда и такое соподчинение.

С незапамятных времен и до настоящего времени индийское общество строится именно на такой кастовой системе.

Царь-жрец

В полноценной картине политического устройства в традиционном обществе на вершине иерархии стоит уникальное существо – *царь-жрец, кроль-маг, царь-волхв* (священный вождь или император). Эта фигура сочетает в себе две функции: *жреческую*, связанную со знанием, и *царскую*, т.е. функцию управления, администрирования.

Согласно индуистским представлениям, царь-жрец является представителем «невидимой» пятой касты, «касты лебедя», на санскрите «хамса». Исторически такие примеры крайне редки, и, как правило, даже древние общества относили эпоху королей-жрецов к незапамятным временам или помещали их в волшебные царства.

Исчезновение этой высшей касты, по глухим преданиям, было связано с какой-то циклической катастрофой. После нее высшая власть разделилась на две ветви. Чисто созерцательные типы организовали тайные общества, основав касту жрецов, а волевые сплотились в касту воинов, осуществляющую прямые властные функции.

Это самое полное и законченное представление об идеальном правителе. Этот правитель в традиционном обществе не считается *обычным человеком* и наделяется божественными качествами. Отсюда-почитание императоров, фараонов и царей как богов в древности. Элементы этого обожествления сохранились и до более поздних эпох.

Отношение традиционного общества к миру основывалось на холизме, и соответственно, вся структура Политического мыслилась как «*органы божества*». Фигура короля-жреца, совмещающая в себе две основные функции – знания и действия, воспринималась как *персональное олицетворение этого божества*. Все остальное общество выступало как *продолжение* царя-жреца, как его тело или тень. Король-Жрец, таким образом, есть высший и изначальный персонифицированный архетип Политического к такового.

Легенды о священных правителях «золотого века», сочетавших обе функции, есть и во многих других традициях.

В шумеро-аккадской традиции – это Ут-Напиштим (или Зиусудра). В буддизме короли подземной страны Шамбхала. В средневековых европейских легендах – это король-рыбак, хранитель Святого Грааля .

Все это различные персонификации Политического в его изначальном, райском состоянии. Отсюда идет традиция представлять Адама, первочеловека, в образе царя.

Легенда о пресвитере Иоанне

О царях-жрецах идет речь в преданиях и мифах различных народов и культур. В Средневековье в Европе ходили легенды о существовании некоего «пресвитера Иоанна». Легендарный «пресвитер Иоанн» был типичный царь-жрец, жил «где-то на Востоке», и, будучи священником, правил как царь. Традиционалист Юлиус Эвола пишет о «пресвитере Иоанне»:

«В древней итальянской новелле говорится о том, что «пресвитер Иоанн, благороднейший индусский повелитель», отправил послов к императору Фридриху как к «подлинному зеркалу мира, чтобы узнать, насколько он мудр в словах и делах». От «пресвитера Иоанна» «Фридриху» (скорее всего, речь идет о Фридрихе II) были переданы три камня, и вместе с тем ему был задан вопрос о том, что является самой лучшей вещью на свете. (...)

Согласно другой легенде, записанной Освальдом Шрайбером, Фридрих II получил от пресвитера Иоанна платье из несгораемой кожи саламандры, воду вечной молодости и кольцо с тремя камнями, дающее возможность жить под водой, становиться невидимым и неуязвимым.

Эти легенды являются очень важными, если вспомнить, что царство пресвитера Иоанна – это не что иное, как средневековое название «Высшего Сакрального Центра». Считалось, что это царство находится в центральной Азии – или в Монголии, или в Индии, или, наконец, в Эфиопии (последнее название в те времена обозначало не только страну, известную сегодня под этим именем, но и нечто иное). Атрибуты, приписываемые этому царству, не оставляют никаких сомнений в его символическом характере. «Дары пресвитера Иоанна» императору Фридриху являются как бы внешним «мандатом», предложенным германскому правителю Священной Римской Империи с тем, чтобы он установил реальные контакты с принципом «Вселенского Господина». Вода вечной юности означает бессмертие. Несгораемое платье напоминает о Фениксе, обновляющемся посредством огня и могущем в нем пребывать безо всякого для себя вреда. Способность быть невидимым часто символизирует возможность контактировать с невидимым и сверхчувственным миром, переходить в него. Способность жить под водой, не утопать в ней, ходить по ней (...) означает реальное соединение с первоначалом, стоящим высоко над течением мира, над потоком становления.»

И далее:

Он (пресвитер Иоанн) объединяет в себе духовную и светскую власть. («Пресвитер Иоанн, Божьей милостью Господин всех господ, которые только есть под небом от Восхода солнца до земного рая»). Но по сути «пресвитер Иоанн» – это титул, имя, обозначающее не индивидуума, а некоторую сакральную функцию. (...) В различных средневековых легендах «пресвитер Иоанн» сдерживает племена Гогов и Магогов и управляет видимым и невидимым мирами (и естественными, природными, и сверхъестественными, невидимыми существами), препятствует проникновению в свое царство «львов» и «гигантов». В этом царстве находится также «источник вечной молодости», и не случайно оно часто смешивается с местопребыванием «трех волхвов» или с городом Сеува (Seuva), воздвигнутого рядом с Холмом Победы – Vaus или Victorialis – по приказу трех волхвов. Здесь обнаруживается «полярный» символизм «вращающегося замка», имитирующего вращение небосвода, а также символизм места, где хранится камень света, или камень, «заставляющий слепых прозреть», или камень, делающий невидимым. В частности, пресвитер Иоанн обладает камнем, который может воскресить Феникса или «Орла». Это указание особенно важно, так как Орел всегда, и особенно в эпоху, когда складывались эти легенды, был символом имперской функции, которая в своем «вечном» аспекте уже в Риме часто связывалась с Фениксом. Некоторые источники утверждают, что иранский царь Ксеркс, Александр Македонский, римские императоры и, наконец, Огьер, король Дании, и Геррино «посещали» царство «пресвитера Иоанна».

Лев Гумилев написал книгу – «В поисках вымышленного царства» – о том, что могло стоять за этой легендой в исторической плоскости.

Он выдвигает гипотезу, что речь шла о евразийских народах (тюркского происхождения), исповедовавших «несторианство» – еретическую разновидность христианской религии, отвергнутую Православием. Гумилев полагает, что таким образом преломились у европейских хронистов смутные донесения о существовании в «степях Татарии» христианских царств.

Эвола так трактует сближение «царства пресвитера Иоанна» с татарскими ханами: «На основании таинственных и чудесных историй, рассказанных различными путешественниками, в средние века, далекая и могущественная империя «великого хана», императора татар, отождествилась с империей самого «короля мира». Она часто смешивалась также с царством пресвитера Иоанна. Так, в связи с легендой о великом хане

появились мотивы таинственного древа, дающего тому, кто к нему приблизится или повесит на него щит, победу и власть над вселенской империей.»

К этому же циклу легенд относится евангельский сюжет о поклонении волхвов новорожденному Исусу Христу в Вифлееме. В преданиях подчеркивается, что это были именно цари-волхвы, короли-маги, т.е. цари-жрецы. Три царя-жреца пришли в Вифлеем из Персии. Согласно толкованию традиционалистов, в этом сюжете заложена основа христианской иерархии сакральных функций. Высшие ступени сакральной иерархии (короли-жрецы) поклоняются воплощенному Богу, который есть, в свою очередь, «Царь царей и Господь господствующих».

Существует также библейский персонаж Мелхиседек, который описан как «Мелхиседек, царь Салима», о котором говорится, что он сам «приносил жертвы Богу», без посредничества священнической касты, т.е. являлся в то же время и «жрецом». Поэтому Исус Христос назван в послании апостола Павла «первосвященником вовек по чину Мелхиседекову».

Pontife

Христос воспринимается в христианской традиции как фигура, подобная царю-жрецу, только в абсолютном смысле. Он – и царь мира, и одновременно жрец, первосвященник «по чину Мелхиседекову».

Императоры Священной Римской империи также назывались «понтификами», т.е. «строителями мостов».

Это означает, что функция сакрального императора, царя-жреца состоит в том, чтобы соединить *верхнее и нижнее*, построить мост между *потусторонним и посюсторонним*.

Сакральные императоры в китайской традиции

В китайской традиции существовала развитая линия императоров-священников. Важное культовое значение имело при этом то, что царь-жрец *не должен был править*. Его функция заключалась «в деянии недеяния». Царь-жрец не правит, *он просто есть*. И тот факт, что он есть, дает, как говорят китайские мудрецы, «Поднебесной силу, свет и жизнь», поскольку император bvbc ыполняет глубочайшую духовную функцию, передавая всему сущему таинственный свет бытия.

В Китае существовала классическая форма императорского дворца – «Мин-Тань». В зависимости от времен года священный император перемещался из одного крыла дворца в другой. Три месяца он жил в летней части, три – в осенней и т.д. Переходы из одной части в другую сопровождаются красочными обрядами, полными развитого символизма. Его передвижение было подобно движению солнца. Царь-жрец (император) отождествлялся с солнечным началом, и сам факт его местопребывания в сакральном дворце, его перемещения по сезонным покоям был совершенно необходимым условием нормального существования государства.

Высшая онтологическая функция сакральной власти

В сакральном обществе фигура царя-жреца являлась смыслом и целью власти, венцом общественной иерархии, основой правовой системы, верхним пределом коллективной идентификации. Он же был первоисточником легитимного насилия и ядром ценностной системы.

Царь-жрец был высшей формой откровения Политического в философском и онтологическом смысле. Царь-жрец не имел никакого предназначения кроме как *быть*. Не делать, не строить государство, не заботиться о гражданах – все это вторично по сравнению с мистической задачей, которую решал царь-жрец самим качеством своего бытия. И к этой мистической онтологической задаче сводился смысл всей *политической системы* общества.

Необходимо еще раз подчеркнуть, что фигура царя-жреца принципиально отлична и от жреческой и от царской касты. Священный император – это не царь, не король, не князь в нашем понимании.

В системе максимального гуманизма из трех возможных антропологических стадий: недочеловек (т.е. тот, кто еще не приступил к реализации собственного онтологического потенциала), человек (тот, кто реализует свой потенциал в данный момент) и сверхчеловек (тот, кто уже реализовал свой потенциал), царь-жрец соответствует третьей, воплощая в себе реализованный идеал *сверхчеловека*, перешедшего к божественному, ангелическому плану бытия.

К фигуре царя-жреца в полной мере применима концентрическая, холистская система онтологии: царь-жрец есть тот центр, вокруг которого структурируется периферия, то целое, частями чего являются отдельные сектора Политического.

Представление о касте царей-жрецов относится к *мифологическому прошлому*, они сохранились только в остаточной форме, как своего рода ностальгический мотив по утраченной полноте сакральной политики. Общество, управляемое царем-жрецом, описано в сюжетах относительно волшебных стран: подземная страна Шамбала в буддизме, царство пресвитера Иоанна, Беловодье (мифологическая страна русских старообрядцев).

В исторической реальности известных нам кастовых обществ эта высшая онтологическая функция распадается на две составляющих – отдельно жрецов и отдельно царей.

Высшие касты и миссия брахманов

Кастовую систему лучше всего рассматривать на примере индуистского общества, которое предлагает нам масштабную, детально разработанную юридически систему. В Индии кастовое деление сохранилось до сих пор, причем почти в той же форме, что и несколько тысячелетий назад, когда оно существовало у большинства народов.

Есть четыре основные касты («варны» на санскрите – слово «варна» обозначает также «цвет»): брахманы – жрецы, кшатрии – воины, вайшьи – производители, ремесленники, предприниматели, и, ниже всех, шудры – чернорабочие.

Содержательная качественная сторона сакральной иерархии заключена *в двух верхних кастах* – брахманах и кшатриях. На них, собственно, и расщепляется исторически сакральная фигура легендарного царя-жреца, поэтому все сказанное о его функции в структуре Политического традиционного общества применимо к совокупности двух высших каст.

Касты (варны) – это не сословия, не классы, не социальные слои. Кастовое учение индусов основано на принципе, что человек относится к той или иной касте потому, что сама его душа органически принадлежит к определенной онтологической сфере, имеет ту или иную *внутреннюю природу*.

Световые аспекты, небесные энергии бытия соответствуют душам жрецов-брахманов бытия, конденсируются в них. Каста жрецов является высшей, сопрягается с наиболее качественными аспектами бытия. Брахманам символически и ритуально свойственны покой, знание, созерцание, центральность, неподвижность. Их символическая позиция – пребывание в неподвижности. Мимика такова, что по их лицу нельзя ничего прочитать.

Кшатрии, воины, наоборот, принадлежат *к промежуточной сфере*, между полярными аспектами бытия, символизируемым брахманами, и низшими материальными пластами реальности, символизируемыми низшими кастами. Кшатрии занимают *промежуточное* пространство в онтологии Политического. Если брахманы отождествляются с вертикалью, то кшатрии ассоциируются с экспансивным движением, горизонталью. Отсюда само слово «кшетра» – «поле», «горизонталь», «протяженность».

Брахманов природа влечет вверх и к центру, они близки *свету*. Кшатриев тянет к экспансии, к распространению по горизонтали, их природа – *жар*. Так на «свет» и «жар» расщепляется священный огонь, воплощенный в легендарной фигуре царя-жреца. Низшие касты тяготеют к материи, к телесному, к количеству, ко всему тому, что традиционное общество считало малоценным. В них преобладает гравитация, природа их душ связана с землей и мраком.

Считалось, что главная задача брахманов в обществе – знание и обучение, осуществление ритуалов. Знание и созерцание центрального полюса мира, передача навыков внутреннего сосредоточения было их главной функцией.

В структуре Политического брахманы ведают *масштабным осмыслением фундаментальных начал реальности*, на основании которого вырабатываются более конкретные рекомендации к действиям.

Символом брахманов в индуизме, и шире, жреческой касты в большинстве древних культур был вепрь, боров, свинья. Этот символ был общим для различных традиций: кельтской, славянской, шаманских культов и др.

В индуистском учении о трех гунах (трех состояниях реальности – саттва, свет, раджас, жар и тамас, тьма) брахманам соответствует высшая гуна, саттва. Природа брахмана связана с саттвой.

Превосходство жрецов над воинами

Жрецы, брахманы мыслятся более высокими существами, нежели кшатрии, воины исходя из общей структуры символических связей, на которых основано традиционное общество. С сакральной точки зрения более ценно то, что находится в центре, что неподвижно, вокруг чего вращается колесо реальности, периферия (а весь чувственный мир для сакрального подхода есть заведомо периферия). Все, что принадлежит к области покоя, выше, чем то, что принадлежит к области движения.

В социально-политическом контексте у брахманов-жрецов была строго определенная роль: они отвечали за *созерцание и знание*, но не за действие. Поэтому брахманы воплощали в социальной структуре функции невидимого (или отсутствующего, скрытого) царя-жреца, замещая его. Они так же, как и царь-жрец, пребывают в состоянии *недеяния*, священного покоя. Для них кастовой добродетелью является «деяние недеяния», т.е. «ничегонеделание» в материальном плане, но «вседелание» в духовном. Они оперировали с духовным контекстом, интеллектуальной канвой глубинных истоков Политического, но к реализации проекта, выработанного в общих принципиальных чертах, уже отношения не имели. Будучи

высшей кастой, они, тем не менее, не могли диктовать правителям-кшатриям свою волю и навязывать свое мнение в вопросах осуществления конкретных шагов, направленных на полноценную реализацию политического проекта. Это оставляло царям существенное пространство для свободы решения и действия, для самореализации через волевое усилие, свойственное природе воинов.

С точки зрения современного наблюдателя, привыкшего судить по внешней стороне событий, полновластие касты жрецов в традиционном обществе вообще может остаться незамеченным – сфера их компетенции ускользает от поверхностного анализа.

В Древней Греции Платон воплощал в себе философию жреческой касты, а его ученик Аристотель был заинтересован более прикладными аспектами. Если Платон занимался вопросами метафизики, то Аристотель – физики. В некотором смысле, можно сказать, что философия Аристотеля ближе касте воинов, чем касте жрецов. Не случайно Аристотель был наставником великого завоевателя Александра Македонского.

В китайской культуре существует два ответвления философии, соответствующие двум высшим кастам: конфуцианство и даосизм (позднее, с ним слился занесенный из Индии буддизм). Конфуцианство является политической доктриной «кшатриев», даосизм – «брахманов».

В тех случаях, когда брахманы узурпировали полноту политической власти и устанавливали режим «теократии», происходило нарушение кастовой гармонии, в направлении противоположном от так называемой «революции кшатриев».

К примеру, в Тибете буддизм махаяны (большой колесницы) распространялся как традиция монашеская, подчеркнуто *жреческого* типа, претендовавшая к тому же на полную *политическую* доминацию. Местные князья активно сопротивлялись этому, опираясь на древнюю традицию Бон-по (так называемая «черная вера»), которая сохраняла более сбалансированный кастовый уклад и разводила высшие функции по строгой сакральной схеме: жрецам – жреческое, князьям – княжеское. Буддизм исторически победил, и в Тибете установился *теократический строй*, где правят только жрецы, заменяя собой царей (далай-лама, панчен-лама и т.д.)

Сходная модель была у египтян, где *фараонов выбирали из жрецов*. Если же в исключительных случаях фараоном становился человек из касты воинов, его предварительно посвящали *в жрецы*.

Католичество, Папство также тяготело к теократии. Древне-иудейское общество до Саула (эпохи царей) тоже.

Кшатрии и их революция

Каста кшатриев представляет собой то, что принято обобщенно называть «*аристократией*». В русской истории соответствовали князья и бояре.

Каста кшатриев восходила к общему предку, мифологическому или реальному. Великий князь или король был представителем этой касты – он не обладал никаким качественным родовым сущностным превосходством над другими воинами-аристократами (боярами). Поэтому король – «первый среди равных». Он выбирается из некоторого круга, и ему передается власть над другими, но его власть имеет, в определенном смысле, «договорной»

характер. В отличие от царя-жреца, чья власть возвышалась и над жрецами и над воинами и который обладал качественно *инаковой* природой, нежели все остальные люди, власть короля (князя) из военного сословия изначально базировалась на договорном принципе. Подчас королей, выбранных другими аристократами, они же и свергали, если те не соответствовали их требованиям. Этим объясняется такое количество конфликтов в среде аристократии в Средние века.

Если задача брахманов – *знание и обучение*, то задача кшатриев – *действие*.

Кшатрии воплощают в себе *временную* власть. Брахманы созерцают *вечное*. Кшатрии организовывают (в соответствии с вечным) временное. На практике кшатрии исполняли судебные, административные и полицейские функции в мирное время, и вели военные действия в период внешней угрозы. Власть кшатриев распространялась на посюстороннее, земное.

Кшатрии составляют древний аналог того, что сегодня называют «политическим классом». Они реализуют проект, *потенциальное превращают в актуальное*.

Символом касты кшатриев является *медведь*, а эмблемой – *весы и меч*. В теории гунн кшатриям соответствует гуна раджас, гуна жара и экспансии.

На определенном этапе истории – и по мере деградации сакрального общества (как видит этот процесс традиционализм) – у касты кшатриев возникали сомнения относительно оправданности превосходства касты брахманов. Это явление описывается социологами и историками политических учений (вслед за Р.Геноном) как «*революция кшатриев*».

«Революция кшатриев» – это попытка узурпации высших властных полномочий и социальных функций в обществе воинской кастой. Если брахманы воплощают в себе *ортодоксию* традиции, то «революция кшатриев» приводит к *гетеродоксии* (т.е. к «ереси», к искаженной, редуцированной форме сакрального). «Революция кшатриев» не приводит ни к уничтожению жрецов, ни к отмене сакральной традиции, она приводит *к изменению функции жрецов* – их авторитет падает, они становятся более зависимыми от воинской касты.

Под термином «революция кшатриев» понимают, что еще в очень далеком историческом прошлом произошли первые попытки уравнять в правах видимое и невидимое, явное и тайное, земное и небесное. Если в совершенной модели традиционного общества невидимое выше видимого, а душа – выше тела, то первые этапы «революции кшатриев» состояли в том, чтобы сказать, что *душа и тело равнозначны* и, соответственно, король и жрец имеют *равные* права в управлении обществом.

Следующим этапом деградации тайных обществ жреческого типа является *их подчинение светской власти*. Когда тайное общество начинает подчиняться светской власти, оно существенно меняет свои функции. Жречество *над* воинским сословием – это норма общества после распада легендарного единства касты «хамса». Жречество *наравне* с воинами – начальный этап «революции кшатриев». Жречество *под* светской – завершение «революции кшатриев».

Примерами победы кшатриев могут служить реформы древнеиндийского царя Ашока (который ввел в Индии ранний буддизм хинаяны, «малой колесницы», отрицающий касты), разгром Ордена Тамплиеров Филиппом Красивым, первый этап европейской Реформации, политические нововведения Петра Первого, упразднившего на Руси патриаршество и поставившего Священный Синод под управление светскому лицу, назначаемому Царем,

предшествующие Петру деяния Алексея Михайловича по отрешению Никона и разгрому старообрядчества и т.д.

Будучи временной властью, кшатрии тем не менее имеют некоторый предел «освобождения» от духовного вертикального измерения, воплощенного в жрецах. Поэтому даже деградировавшие кшатрийские режимы не могут прийти к чисто профанной, десакрализированной модели. Отходя от полноты кастовой сакральности, они остаются в рамках своего кастового архетипа, который даже в худшем случае, предполагает именно «гетеродоксию». Кшатрии, даже в эмансипированном состоянии, всегда сохраняют связь с сакральным, хотя и особым образом. Это *сакральность становления, динамики, силы, действия*.

Показательно, что средневековая алхимия называлась «королевским искусством», и многие европейские монархи – в частности, австрийский император Рудольф – активно ею занимались. *В ходе «революции кшатриев» полноценная сакральность сменяется сакральностью частичной*, редуцированной, искаженной, но отнюдь не профанизмом.

Вайшьи и производство знака

Третья каста – *вайшьи*. В индуистской традиции считалось, что вайшья является неким *«усеченным кшатрием»*, у которого жизненная экспансия направлена на материальное обустройство.

Показательно, что, с точки зрения теории трех гун, вайшьям соответствует не отдельная гуна, но смесь кшатрийской гуны раджас (огонь, жар, экспансия) с низшей гуной тамас (мрак, тяжесть, косность). По качественной стороне сакральность крестьян и ремесленников сближалась с сакральностью касты воинов. Показательно, что подчас именно из третьей касты формировались войска ополчения.

В Индии вайшьи считались благородной кастой, «дваждырожденными». В их число входили свободные крестьяне, ремесленники, купцы и все, кто обладал собственностью на средства производства, будь то мотыга или целый цех.

Вайшьи имели свой тип сакральности, такой же деятельный, как и в случае кшатриев, но обращенный к сфере материальных предметов.

В Древней Греции представители всех профессий возводили начало своего ремесла к *мистериям*, отправляли ритуалы, связанные с этими мистериями. Кузнецы исповедовали культ Гефеста; земледельцы – Деметры; охотники – Артемиды; артизаны и купцы – Гермеса и т.д. С этим связана тема «профессиональных инициаций», посвящений.

Осваивая определенное ремесло, человек вступал *в сакральное братство*, где существовала особая иерархия, особые секреты, особые обряды. В Древнем Риме существовала Collegia Fabrorum (дословно, «Коллегия тружеников»), чьи символом был двуликий Янус, божество посвящений. Германские гильдии и «цюнфты» имели изначально также инициатическое измерение. Дольше всего сохранившиеся в Европе профессиональные корпорации, практикующие инициатические обряды, объединены под общим названием «компаньонаж».

Высшим кастам-кшатриям и брахманам было категорически запрещено заниматься физическим трудом. Брахманы из дел должны были осуществлять только ритуалы, требы, а кшатрии – практиковаться в воинском искусстве, то есть скорее *разрушать, чем создавать*. Физический труд считался для высших каст «грехом», потому что в сакральном обществе

все, связанное с физическим трудом, относилось к низшей сфере материи, периферийным аспектам реальности. Брахманы и кшатрии были изъяты из трудового процесса, выступая как онтологические гаранты этого процесса.

Вайшьи принадлежали к числу людей, которые, напротив, организовывали трудовой процесс. От простых наемных рабочих их отличало то, что создавали они не вещь (товар), но *знак*. Данная людям материальная реальность *должна была быть преображена* и из грубой материи претворена в некую форму, имеющую сакральное значение. Знаковая сторона объекта в определенной степени *растворяла* его материальную природу. Циркуляция вещей была циркуляцией сакральных знаков, практическое их применение – неотрывно связывалось с их символическим зарядом.

Важно заметить, что сфера экономики была изначально областью преимущественно третьей касты. Сам термин «экономика» (греческое «οικο», «дом» и «νομοζ», «распределение», «часть», дословно, «домостроительство», «домоправление») относится к организации материальных предметов в соответствии с определенным порядком, где акцент падает именно на функцию *упорядочивания*. Структура этого *порядка* связана с символической структурой вещей, которые этому упорядочиванию подвергаются.

Революция третьей касты

В китайской традиции выражением касты вайшьев стала философия моизма. Моизм – учение, противостоящее конфуцианству, его основателем был Мо-цзы (Мо Ди), написавший основной трактат этой школы – книгу «Мо-цзы». Это направление отражало интересы свободных низших слоев китайского общества – земледельцев, ремесленников, торговцев. Основной тезис учения Мо-цзы о «всеобщей любви и взаимной выгоде» – попытка своеобразного этического обоснования идеи равенства всех людей.

Выше мы говорили о случаях неправомочной узурпации брахманами полноты конкретной политической власти и обратной этому «революции кшатриев».Уже в древности мы видим первые попытки представителей третьей касты заявить претензии на власть, противопоставив свои кастовые особенности высшим кастам. Это явление нашло отражение в философии и в политике. Как правило, вайшьи становились носителями идеи «эгалитаризма», «равенства», подспудно отрицая не просто право высших каст на полноту власти, но и саму кастовую систему. В религиозной сфере это, в частности, проявилось в раннем индийском буддизме «хинаяны» («малая колесница»), объявившем о том, что «принадлежность к кастам не играет более никакой роли». Позже в других контекстах буддизм сильно видоизменился – кое-где сочетаясь с жреческим (брахманическим) элементом (Китай, Тибет, Монголия), а кое-где став формой кшатрийской сакральности (некоторые буддистские школы Японии, Кореи).

В социально-политической сфере этому соответствовала ранняя демократия греческих полисов – в частности, Афинская демократия.

Показательно при этом, что «революция вайшьев» вообще не учитывала низшую касту – «шудр». Из разряда «общечеловеческого» исключались «рабы», «шудры», которые оставались вне зоны внимания такого эгалитаризма. Когда в Новое время в Европе произошла цепочка «буржуазных революций», т.е.захват власти представителями третьей касты, третьего сословия, еще долгое время сохранялось рабство, поражение в правах некоторых социальных и этнических категорий. Кроме того, в «общечеловеческое» третья

каста традиционно не включала и женщин, которые наряду с рабами по законам патриархата считались «имуществом» свободного гражданина. Поэтому феминисткам и суфражистскам потребовалось немало времени, прежде чем получить право голосовать вместе с мужчинами, когда европейские демократии были уже в самом расцвете.

Четвертая каста, чандалы

Четвертая каста – *шудры*. Шудры аналогичны тому, что в Древнем Риме называли «proles» – «производитель детей», – т.е. «пролетариат». Шудры сами по себе не могли произвести ничего, кроме потомства, не были способны к организованной деятельности, не обладали развитыми техническими навыками. Они не имели своих особых ритуалов и гражданских прав. В других системах их аналоги принято называть «*рабами*», в Средневековье – «серфами» («слугами»). Шудры в сакральном обществе были чернорабочей силой, *инаковой* по отношению к другим элементам кастовой системы.

В категорию шудр попадали представители иных племен и народов – либо пленные, либо автохтоны завоеванных территорий. Поэтому они считались «подкастовыми» существами, *потерявшими свою качественную природу*. В некотором смысле, они не рассматривались как разновидность людей: кастовая система, в целом, исчерпывалась первыми тремя кастами.

Шудры ассоциировались с тьмой, чистым количеством, материей, с силой, называвшейся по-индийски «тамас».

Индусы считали, что шудры не должны участвовать в полноценной сакральности, так как они принадлежат мирам крайней периферии. Именно в этой касте проявляет себя материальность, пребывают вещи, лишенные своего символического значения. Но и у шудр существовали свои обычно смутно описываемые обряды – они поклонялись «теням» и «низшим демонам», «скорлупам» полноценной мифологии. При этом для шудр были открыты и иные возможности, они могли принимать участие в полноценной структуре Политического косвенно – через добросовестное служение своим хозяевам – вайшьям или кшатриям.

Функциональность кастовой системы

Кастовая система в традиционном обществе структурирована исключительно по *функциональному признаку*. Человек, рожденный в определенный касте, мог и должен был выполнять вполне конкретные сакральные или политические функции. Брахманы были не лучше, чем кшатрии индивидуально, а кшатрии не лучше вайшьев, они просто считались обладающими *разной внутренней природой*, которая влияла на характер их соучастия в сакральной структуре Политического. Хорошие (и плохие) люди могли быть среди представителей всех каст, включая низшие, но при определении касты речь шла не об *индивидуальных* качествах, а об «объективной» структуре специфической *природы*, позволяющей (или не позволяющей) выполнять конкретные функции.

Природа шудр считалась природой тамаса, и соответственно этому формировалось отношение к ним остальных каст. В индивидуальном плане и среди шудр появлялись замечательные личности, которые могли достигать вершин святости через аскетические подвиги, йогическую практику, созерцание. Шудрами были некоторые выдающиеся «пандиты» Индии, сказители сакральных эпосов. Шудра в индивидуальном порядке мог реализовать «высшее тождество», т.е. стать божеством, абсолютом. Но это никак не влияло на структуру его участия в сакральной структуре Политического. Даже в этом случае шудра не мог бы занять в кастовом обществе высокого положения, аналогичного высшим кастам –

да и ему в голову это не могло прийти, ведь претендуя на это, он сам рушил бы сакральное основание всей системы, в центр которой он попал благодаря своим личным усилиям.

Пуруша – космический человек

Кроме шудр существовала еще категория париев, изгоев общества, называемых «чандалами». Они были полностью исключены из пределов кастовой системы. Согласно древнеиндийским законам Ману, им даже запрещалось пить из колодцев – влагу им можно было добывать только из дождевых луж, скопившихся в следах диких зверей.

В индуизме есть представление о легендарном первочеловеке-Пуруше, из фрагментов тела которого возникли первые люди. Брахманы произошли изо рта Пуруши, кшатрии – из рук и плеч, вайшьи – из бедер, а шудры – из стоп ног. Чандалы же произошли из пыли *под ногами* Пуруши. Иными словами, еще ниже шудр было зарезервировано место для совершенно подкастовых существ, находящихся ниже критической черты человеческого.

В этом можно увидеть иллюстрацию модели максимального гуманизма. – Кастовая система открыта и сверху, и снизу. Сверху – над брахманами – стоит легендарная фигура царя-жреца, который *больше, чем человек*. Снизу – под шудрами – располагаются парии, которые *ниже, чем человек*. Сакральная структура Политического в традиционном обществе расположена *между* этими двумя нечеловеческими полюсами – сам человек есть струна, натянутая между небом и преисподней, между ангелом и зверем (бесом).

Традиционалистское видение: деградация каст

Для самих членов традиционного общества кастовый институт рассматривается как нечто вечное и постоянное. Если в нем происходят какие-то изменения, эволюция (дословно, «развертывание»), то скорее всего они направлены в негативную сторону, как и всякая «новизна», представляют собой упадок и регресс.

Отсюда важный пункт в оценке традиционалистами истории Политического: тезис о *деградации каст*, о процессе перехода власти в обществе от высших каст к низшим.

Первый этап этого процесса деградации каст – исчезновение, *сокрытие царей-жрецов*, перемещение этой ключевой касты в мифическую плоскость. Здесь закладывается основание для возможности позднейшего конфликта между высшими кастами – между жрецами и воинами, так как баланс их обоюдного соучастия в Политическом рано или поздно может быть нарушен.

Далее следует этап «*революции кшатриев*». На место сакральной ортодоксии приходит *сакральная гетеродоксия*, новые культы, новые модели традиции, ставящие касту воинов в привилегированное положение в ущерб касте жрецов. Князья, как правило, не просто ниспровергают жрецов, они релятивизируют их социальное значение, маргинализируют жреческие формы трактовки сакрального. В Политическом начинает преобладать динамическое, силовое, подвижное начало, постепенно освобождающееся от направляющей осевой полярной инстанции. *«Революция кшатриев» не ниспровергает Традицию, она меняет ее пропорции*. Это не десакрализация, это замена одной сакральности на другую, более хаотичную и приземленную, подверженную страстным порывам и эмоциональным решениям. *Баланс между концентрацией и экспансией меняется в пользу экспансии*.

Следующий этап – выступление на первый план третьей касты – ремесленников и торговцев. Это напоминает «буржуазные революции». Носители материальной энергии бросают вызов носителям энергии психической. Соответственно, меняется и тип сакральности – усеченная динамическая сакральность кшатриев вытесняется фрагментарной, частичной сакральностью ремесленников, неразрывно связанной с предметами, вещами, товарами. Знаковый характер объектов обмена и самого обмена постепенно распыляется, на первый план выходит *вещь как таковая*. Экономика из элемента сакральной системы становится самостоятельным направлением приложения общественных сил. Параллельно этому формируется особая форма «духовности» – основанная на третьекастовой (буржуазной) доминации морализма, деизма, рационализма.

Далее, пришедшие к власти вайшью, в свою очередь, становятся жертвами «*революции шудр*», «четвертого сословия». Это означает «диктатуру пролетариата» и победу марксизма. От фрагментарной моралистической квази-сакральности происходит переход к чистому атеизму и догматическому материализму. Это критическая стадия кастовой деградации, за которой ничего не следует. Теоретически можно предположить приход бескастовых «чандал», «пятого сословия», не принадлежащего к человеческому архетипу.

В этом отношении многие религиозные доктрины утверждают, что в последние времена в человеческий мир вторгнутся «демоны в телесной оболочке», «орды гогов и магогов» и т.д. и на последнем этапе деградации произойдет постепенное преодоление низшей границы человеческого архетипа – «*последняя революция чандал*». За этим может последовать только «конец света».

В этой картине деградации каст процесс развертывается от полноценной тотальной сакральности Политического через искаженную сакральность к сакральности фрагментарной, потом к профанизму, и наконец к полному растворению всего в недочеловеческих уровнях хаоса и вырождения. С этим финальным растворением традиционалисты XX века (Генон, Эвола и т.д.) связывали такие явления, как «неоспиритуализм» и «контринициацию».

Большинство традиционалистов (Р.Генон, Ю.Эвола, Ф.Шуон, Т.Буркхардт и т.д.) придерживались именно такой схемы «деградации каст»: от сакрального к профаническому, материалистическому и затем к «демоническому», к «великой пародии». Генон поясняет это идею, используя символ «яйца мира».

В «золотом веке» «яйцо мира» открыто сверху, сверхчеловеческое божественное измерение оживляет Политическое. Далее «яйцо мира» постепенно закрывается сверху. Когда оно полностью закрыто, наступает эпоха материализма и профанизма. Потом «яйцо мира» открывается снизу – в мир врываются низшие силы – «подтелесные» демоны, чему соответствует «пролетарские революции» и неоспиритуалистические культы. Это приход антихриста. Далее наступает «конец времен».

Касты в оптике перманентизма

В системе перманентистского взгляда на историю речь идет не о деградации каст, но о смене их идеологического фасада. Так как перманентисты исходят из идеи сущностной неизменности природы человека, общества, Политического, то они склонны рассматривать кастовую структуру как постоянно присущую социальной организации как таковой. Попытки изменить баланс кастовой системы или отменить ее вообще на практике приводит лишь к новому идеологическому оформлению старой системы.

Потеснив брахманов, кшатрии вынуждены будут либо вернуть их под новым именем и в новом качестве, либо заменить их какой-то вполне аналогичной по функциям структурой. То же самое верно и для либерально-демократических или коммунистических обществ. И в контексте традиционного общества и в обществах современных мы при внимательном рассмотрении всегда обнаружим жрецов, воинов, производителей и пролетариев или их аналоги. Жрецами буржуазного общества будет интеллигенция, просветители, ученые. Пролетарская революция создает партийный орден, где есть своя ортодоксия, догмы, ритуалы. Внизу общества всегда копятся обездоленные, мало дееспособные люди – шудры. В любой системе – буржуазной или пролетарской – военное сословие и административная власть играют почти решающую роль и т.д.

Перманентисты видят в институционализированных кастах и сословиях выражение более общей закономерности – *объективное наличие определенных типов людей, остающихся социальными константами* независимо от эпохи и конкретной модели общественного устройства.

Преодоление каст

Для убежденных сторонников прогресса отход от кастового общества есть позитивный процесс, более того – *моральный императив*. Смысл общественного развития состоит как раз в освобождении Политического от сакрального измерения, в отказе от «фетишизации» всего связанного с Традицией, повышение критических индивидуально-рассудочных навыков человека, в рассеивании гипноза прошлого и его наследия.

Прогресс – это и есть десакрализация, освобождение *автономного индивидуума* (субъект минимального гуманизма) от довлеющих над ним догм.

Такой подход отрицает предпосылки кастовой системы, отказывается признавать «неравенство душ», «инаковость» их природы, поскольку само представление о «душе» считается предрассудком. Любой человек, по мнению прогрессистов, есть «чистый лист», субъект, наделенный рассудком и пребывающий в историческом процессе рационального осмысления себя, мира, своего места в мире. Рационализация есть критическое переосмысление инерциальных клише. Но вся тяжесть прошлых тысячелетий препятствует этому процессу. Общественные институты, Политическое в целом, является концентрацией фетишей прошлого, таких как касты, сословия, догматы, обряды, табу и т.д.

Прогрессисты убеждены, что люди – продукты социальной среды, и что принадлежность к касте и сословию – чистая случайность, против которой «разумные» существа должны бороться. Целью в таком случае видится общество *полного равенства*, эгалитаризм.

Следуя этой логике, мы приходим к убеждению, что все этапы разрушения кастовой системы являются положительными – они приближают нас к бескастовому обществу. Восстание каждой конкретной касты против вышестоящей есть очередной этап освобождения индивидуума от давления внеиндивидуальных догм, ограничивающих его свободу: воины, разоблачая жрецов, очищают поле для третьего сословия, а те, в свою очередь, готовят почву для пролетариата и т.д.

Влияние пространственного фактора

Пространственный индекс идеально приложим к структуре традиционных обществ. Легко заметить, что общества Востока тяготеют к сакральности, Политическое в них тесно связано с Традицией. В сравнении с западными культурами культуры Востока концентричны,

иерархичны, кастовая система в них более устойчива. Даже установление либеральной демократии в Индии или Японии не разрушила кастовый строй этих обществ, а коммунистический Китай и сегодня за фасадом современной идеологии живет в той же социальной атмосфере, в какой он жил в течение тысячелетий. Почитание генеральных секретарей КПК вполне под стать культу императоров, партийная элита заменяет касту воинов, сановников и ученых.

Об интерпретации советского строя как нового издания «Московской Руси» мы уже говорили. В СССР существовала парадоксальная «советская сакральность» – пирамида на Красной площади, мумификация вождя мирового пролетариата, массовые шествия, партийные ритуалы и т.д.

Сакральность обществ Востока может быть прямой или завуалированной, но она во всех случаях весьма устойчива.

Запад отличается последовательной ориентацией на *десакрализацию Политического*. Именно здесь в последние века смена формаций или революции низших каст (сословий, классов) против высших стали *преобладающей* тенденцией.

Запад не просто сторона света, где сакральное начало ослаблено или замутнено. Это географическая и геополитическая зона планеты, которая *сделала из десакрализации свое кредо*, взяло ее на щит в качестве цели для самой себя и для всех остальных регионов планеты.

Следует заметить, что не всегда физическая география совпадает с географией цивилизационной. Так, например, страны Магриба, Северо-Западная Африка по своей цивилизационной структуре принадлежат к Востоку, а Восточная Европа (географически гораздо восточнее, чем Магриб) – Запад в сравнении с ними. Так, к цивилизационному Востоку следует причислять и страны Латинской Америки.

«Восточность» в цивилизационном смысле – это качество синонимичное сакральности, традиционному обществу.

Основные элементы Политического в сакральном обществе

Определим семь основных элементов Политического в парадигме сакральной системы.

а) Власть в сакральном обществе концентрически сводится *к центральной точке – к полюсу, суверену*.

Этот царствующий субъект есть *сумма* сакрального и, соответственно *сумма* Политического. Если иерархия полноценна, то за царствующим видимым субъектом простирается невидимое владычество жрецов, проникающее во всю структуру Политического. Духовное владычество поддерживает духовно и пронизывает временную власть.

Власть в таком случае не средство, а самоцель. *Она существует не как инструмент,* но как *ответ* и последняя инстанция в политике, поскольку структуры Политического совпадают со структурами самого бытия.

Сакральная власть есть *альфа и омега сакрального общества.* Это справедливо даже там, где иерархия существует в урезанном виде.

Сакральное отношение к власти – даже когда, с точки зрения Традиции, она не полностью легитимна – предполагает осознание ее как «*понтификата*», той точки в общественном бытии, где посюстороннее смыкается с потусторонним, земное с небесным.

Царь, император, хан и его современные аналоги – вождь, президент – помещаются в *онтологическом и антропологическом центре* общества. Через них народ приходит в живое соприкосновение со сверхчеловеческими уровнями бытия. О правителях слагают легенды и мифы. В некоторых случаях власть обожествляется. В Египте фараонов считали богами.

В христианской цивилизации тоже наличествует сакрализация власти – особенно в византийской модели, где царь-василевс видится как преграда для прихода антихриста (теория «катехона»). Подобное видение было перенесено и на русских Московских царей после падения Царьграда, и отчасти сохранилось до настоящего момента в отношении русских людей к своим правителям.

b) Цель сакрального общества состоит в стремлении к соответствию вечному (надвременному) архетипу.

«Вечный архетип», о котором идет речь, это «мировая душа» Платона, «дхарма» индусов, «аша» зараострийцев, «тысячелетнее царство» христиан и т.д.

Это организация бытия, общества, политики в соответствии с Традицией с небесными архетипами, с вечным, неизменным, невидимым божественным установлением, Промыслом.

Иными словами, проект сакрального общества – это *соединение нижнего с верхним, верное отражение верхнего в нижнем*. Знаменитое высказывание Гермеса Трисмегиста «что сверху, то и снизу» можно применить и к структуре Политического.

В сакральном понимании Политическое рассматривается как один из аспектов божественной структуры мира, следовательно, укрепление этой божественности, фиксация богоприсутствия в структуре политического устройства является высшей целью общества. Политическое здесь теоморфно и теофорно. Отсюда возникают теории «богоизбраного народа», «богоносного народа», священных империй, в частности, «Святой Руси» и т.д. В Политическом воплощается *архетип*, и, следовательно, цель общества –*способствовать этому воплощению*, укреплять, развивать и поддерживать его.

Если учитывать миф о деградации, свойственный традиционному обществу, то эту цель можно определить также как стремление к «*вечному возвращению*».

c) Иерархия в структуре сакрального основана *на кастовом принципе*, на идее полного естественного и священного «промыслительного» соответствия касты человека и его духовной природы.

Эта иерархия видится как нечто безусловное, вытекающее из самой сути вещей.

Существовали особые формы для определения касты в сомнительных случаях. В Индии для определения касты ребенка-подкидыша существовали специально разработанные ритуалы. В ходе одного из них ребенку дают погремушку и по его поведению определяют, к какой касте он принадлежит. Если он игнорирует погремушку, погружен в задумчивость – значит, он брахман. Если он бьет погремушку, проявляет агрессивность – значит, он кшатрий. Если он прижимает ее к себе, т.е. стремится обладать ею, сделать ее своей собственностью – он

вайшья. Если же он бестолково кричит, плачет, ничего не понимает, всего боится – значит, он шудра.

В традиционном обществе существует *онтология неравенства*.

Неравенство, таким образом, признается, институционализируется в соответствии с кастовой системой (или ее аналогами).

d) Правовая система вытекает из общего сакрального закона (как правило, истолковываемого жрецами).

В основе права лежат священные предания, на основании которых определяются нормы поведения, решаются спорные ситуации. Право в истоках сакрально – будь-то законы Ману в Индии, «законы Нумы» в Древнем Риме. В некоторых традиционных обществах юридические вопросы довольно подробно рассматриваются в самом основном религиозном тексте: таковы «Тора» евреев, «Коран» мусульман, «Зенд-Авеста» зароастрийцев, в «Ведах» и «Пуранах» индусов также много чисто юридических предписаний.

Надзор за соблюдением правовых норм составляет социальную функцию касты воинов, которые чаще всего отвечают за решение административных вопросов, решают споры и возникающие правовые коллизии. Судебная функция входит в круг полномочий княжеской (королевской) власти.

Общее сакральное право дифференцировано по кастовому принципу. Каждая каста имеет свою версию правовых кодексов. В частности, «Бхагават-гита» (центральная часть «Махабхараты») представляет собой индусский *кшатрийский* сакральный этический и правовой кодекс по преимуществу, иллюстрирующий общие нормативы индусского общества применительно специально к касте воинов.

В Китае основа права была конфуцианской. Конфуций разработал нормативы «гражданской сакральности», формально автономной от высших метафизических, жреческих уровней. В иерархии Конфуция на вершине стоят мудрецы и философы. Им подчиняются цари и чиновники. Китайская система права очень устойчива, действует в Китае до сих пор. Даосская иерархия развивает конфуцианскую модель в сторону мистико-духовных реальностей, вглубь онтологии, достраивая ее мистическими этажами.

Сакральным правовым кодексом может быть названа и «Русская Правда» Владимира Мономаха, в которой византийские правовые положения сочетались с оригинальными моментами, отражающими традиции, свойственные русском народу.

В христианской цивилизации была принята римская правовая система, подвергшаяся серьезной переработке в соответствии с догмами христианского богословия и христианской этики.

e) Коллективная идентификация в сакральном обществе состоит в *срастворении с сакральным организмом*.

Народ, Государство (там, где оно есть), Традиция мыслятся как конкретное присутствие сакрального начала. Через общественное как сакральное человек соучаствует в Божественном. Общественное в таком случае совпадает с Традицией.

Теофорный принцип означал, что сакральная человеческая общность (по формуле А неравно А) всегда есть *нечто большее, чем она сама*. Иными словами, бытие традиционного коллектива соприкасалось (подчас сливалось) со стихией божественного бытия. Каждый член общества через это соприкосновение получал возможность непосредственного контакта с Божеством. Поэтому у древних народов часто встречается мотив *о происхождении от древних богов и героев* или других разновидностей сакральных предков, подчас символически описываемых в виде зооморфных фигур. Органическая причастность к коллективу автоматически означала причастность к особой форме сверхчеловеческого бытия. Осмысляя и утверждая свою принадлежность к обществу (к Политическому), человек Традиции осмыслял и утверждал свой прямой и непосредственный контакт с Божеством.

Монотеистические религии отбросили как «многобожие» идею о существовании у народов и культур «национальных богов», но сама идея была переформулирована в теорию «национальных ангелов». Считалось, что у каждого из символических 70 (или 72) народов есть свой ангел-предстоятель. В христианстве таким же – по числу народов – было и полное число апостолов.

В самом иудаизме, несмотря на монотеизм, есть мистические направления (в частности, каббала), которые отождествляют этнических евреев с реальностью божественного присутствия – так называемой «шекиной».

f) Насилие проистекает из необходимости поддержания сакрального порядка и противодействия тем силам, которые хотели бы его свергнуть.

Его истоки следует искать в *грозном аспекте Божества*, в том «ужасе», «страхе», «трепете», который он внушает. Вспомним о *mysterium tremendum* (Р.Отто), как о сущностном определении сакрального.

Насилие не является здесь «технической необходимостью» иди «произволом». Оно вписано в структуру отношений сакрального начала с миром, а значит, присуще миру как таковому. Насилие – есть проявление *мощи*, скрытой в самом бытии. В нем распознается голос этой мощи. Во всех случаях насилие несет в себе осмысленное послание – это либо *наказание* (Гнев Божий) за отклонение от нормативов Традиции, либо демонстрация границ человеческой компетенции, за которыми начинается более фундаментальная реальность сверхчеловеческого, либо метод восстановления попранной (тем или иным образом) гармонии. В любом случае насилие *реактивно*: оно воплощает в себе реакцию сакрального начала на действия или намерения человека или иных сил.

В отношении принципа насилия высшие касты существенно различаются.

В Индии каста жрецов исповедует принцип «ахимса», т.е. «*ненасилия*». Брахман не должен прибегать к ответному насилию, даже если сам он, его семья, его имущество становятся жертвой разбойников и агрессоров. Особая природа брахманов состоит *в сакральном миролюбии*; они воплощают «безоблачное спокойствие» и гармоничность сбалансированного онтологического идеала. Этот же подход характерен для касты жрецов и в иных культурах. В частности, запрет на ношение оружия и участие в боевых действиях распространяется на христианский клир и монашество.

Кшатрии, воины, напротив, сопряжены со стихией насилия. Они призваны отражать насилие извне, со стороны противника (что предполагает, в свою очередь, осуществление насилия в отношении них). Они же выполняют в мирный период и репрессивные функции по наведению порядка внутри общества. Кшатрии сакрализируют войну и насилие, соучаствуют

в «грозном» аспекте Божественного. Отсюда теория «священной войны» – «джихада» мусульман, воинской этики «Бхагават-гиты».

Индусская сакрализация насилия выражена в выразительном месте «Бхагават-гиты». Когда воин Арджуна, предводитель войска пандавов, впадает в уныние перед лицом неизбежной битвы с армией кауравов, где в числе врагов оказались многие горячо любимые им люди, друзья, учителя и родственники, и фактически решает уклониться от битвы – грядущее насилие и его последствия его ужасают – его возничий Кришна (считающийся воплощением бога Вишну) напутствует его: «Сражайся, Арджуна, убивай и правых и виноватых. Они все уже мертвы в вечных мирах Первоначала, ты сам никого не убиваешь, все происходит из мира богов и все в него возвращается».

Смерть в сакральном обществе никогда не рассматривалась как нечто окончательное, поэтому убивать и быть убитым не представляло такой драмы, как сегодня; это был переход из одного состояния в другое.

Сакральное насилие, подчас даже насилие над людьми в религиозных целях – вплоть до человеческих жертвоприношений – было легитимизировано. В некоторых папуасских племенах Новой Гвинеи до сих пор для строительства хижины вождя в болотистой местности вместе со сваями вкапывают живьем двух рабов. Чтобы крепче и дольше стояла хижина господина.

Это насилие над другими со стороны кшатрийской касты предполагает готовность к тому, чтобы при определенных обстоятельствах самим стать его жертвой (подчас добровольной).

Возьмем самурайский ритуал «сеппуку», т.е. «добровольного самоубийства». Японский военный деятель, победитель в битве за Порт Артур адмирал Ноги, узнав о смерти императора, делает харакири себе и жене.

Так же поступает известный японский писатель и актер Юкио Мисима, пытавшийся поднять неудачный бунт за возврат к традиционным японским ценностям.

Индусские женщины после смерти мужа восходят на погребальный костер, чтобы сгореть живьем. Это практикуется в сельских местностях Индии вплоть до настоящего времени.

g) Сакральная ценностная система – это сама Традиция.

Защита Традиции, ее соблюдение, сохранение существующего порядка вещей и есть *высшая ценность*. Ценно то, что сакрально, что сопряжено с божественным. Такая аксиология в принципе совпадает с онтологией.

Ценностная система в сакральном обществе совпадает с общей структурой сакральности – она так же концентрична и полярна, как и все остальное. Ценность возникает как мера дистанции внешнего от внутреннего, периферии от центра. Ценность измеряет качественную нагрузку конкретной вещи. То, что делает предмет *священным*, делает его *ценным*.

Трудность понимания «сакрального»

Качество сакрального ускользает от современного человека, так как основные параметры современной культуры ориентированы таким образом, чтобы игнорировать эти аспекты, умалчивать о них, представлять их чем-то «устаревшим», «предрассудком», «пережитком», «атавизмом». Но не следует забывать, что человечество прожило в традиционном обществе

много тысячелетий, и большинство человечества до сего дня живет в той или иной модели традиционного общества, а светское, секулярное мировоззрение возникло относительно недавно и укоренилось в довольно ограниченном цивилизационном пространстве – на Западе. Поэтому для полноты картины политической философии, для адекватного постижения структуры Политического мы просто обязаны предпринять определенные усилия и постараться понять, изучить *структуру сакрального*. Хотя наше *сознание* и стало вполне современным, наша *душа*, наша культура, наши эмоциональные связи остаются во многом традиционными. Если понятие «сакрального» нашему рассудку ничего не говорит, следует прислушаться к голосу сердца.

Глава 6. Функциональное значение тайных обществ в структуре Политического

Душа мира и тело мира

Традиционное общество видит реальность (историческую, социальную, политическую и т.д.) как состоящую из двух частей: *видимой* (внешней) и *невидимой* (внутренней). Внутреннее, невидимое объясняет внешнее, является более существенным и изначальным.

Это проецируется на антропологию -- учение о человеке. Традиционное общество видит в человеке *тело и душу*. Обе эти реальности обладают самостоятельной субстанцией и автономным существованием. Субстанция души является *первичной* и предопределяющей, субстанция тела -- *вторичной*. Поскольку человек и мир в этой парадигме являются одним целым, соответственно, есть *душа мира* и *тело мира*.

Тело мира -- это совокупность вещей, веществ, стихий, которые мы видим вокруг нас в разных состояниях. Душа мира, "мировая душа", о которой учит, в частности, Платон, -- это то *внутреннее измерение реальности*, тот "тайный свет", "секретное место", где пребывает бытие, "софия".

Душа живет дольше тела, как и сама Традиция живет дольше людей, ее исповедующих. Невидимое содержание человеческого бытия, Традиция, остается неизменным, а люди меняются и умирают. Исходя из *положительной нагрузки "онтологии невидимого"* строится и социальная структура традиционного общества. Онтологии тайны, почитания невидимого, определяет изначальное представлении о функциях "тайных обществ".

Место тайного общества в структуре Традиции

Тайное общество воплощает в социальной структуре *невидимую часть*. Так же, как душа невидима человеческому взгляду, тайное общество в традиционной структуре Политического невидимо внешнему наблюдателю.

Тайное общество представляет собой закрытую группу людей, которые осуществляют нечто в тайне, не посвящая остальных в то, что они делают. Часто засекречивается *сам факт существования такой организации*[*].

По самой логике устройства традиционной структуры Политического тайное общество является *приоритетной инстанцией,* и наиболее характерной чертой его структуры. Если

невидимая душа ставится выше видимого тела, невидимая душа общества ставится выше конкретного общества (равно как и невидимая душа мира ставится выше телесного мира), соответственно, и *тайное общество становится во главе структуры управления Политическим в сакральном строе*.

Продолжая аналогию с душой, легко предположить, что тайное общество, занимающее центральное место в структуре Политического, озабочено наиболее *сущностными, масштабными и глубокими, онтологическими аспектами Политического*.

Невидимая и видимая власть

Политическое складывается из двух элементов -- из осознания масштабных реальностей и формирования на основании этого осознания воли или проекта, направленных в будущее. Преимущественная компетенция тайного общества в полноценной структуре Традиции связана *с первым моментом Политического* -- с осознанием масштабной реальности. Проект же будущего формируется и реализуется видимыми властными инстанциями.

Так в рамках традиционной структуры Политического происходит *разделение функций* (заметьте: не разделение *властей,* а разделение *функций*). Тайное общество, занимающееся "невидимыми" вещами, душой мира, сопряжено с осознанием, осмыслением масштабных реальностей. А с волей к реализации, действием, связаны иные инстанции традиционного общества -- видимая власть.

Это разделение соответствует двум основополагающим, высшим уровням политической и социальной иерархии в сакральной структуре.

Тайное общество связано со жреческой кастой

Во всех типах традиционного общества Политическое преимущественно состоит *из касты жрецов, служителей культа и касты воинов, администраторов. Классическое тайное общество представляет именно братство жрецов*, которое уполномочено заниматься реальностями невидимого мира, проникать в миры души, исследовать их, познавать, утверждаться них.Тайное общество в своем архетипе представляет собой группы священников, жрецов, шаманов, духовидцев, магов, колдунов и т.д. Оно является *тайным,* потому что занимается тайными сторонами бытия. Оно является *невидимым,* потому что имеет дело с *невидимым*.

Осознание и формулировка основополагающего *мифа* предполагает контакт с невидимыми и далекими от человека сферами, а воля к реализации проекта, формируемого на базе мифа, связана с более конкретными и ощутимыми вещами. Поэтому существует иерархическое соподчинение двух аспектов Политического и *дифференциация типов, ангажированных* в политику. Оба типа -жреческий и воинский -- участвуют в Политическом *по-своему*. Воинский, административный тип, как правило, является явным -- царь, властелин, князь, вождь, это – очевидная, *явная власть*. Жрецы -- это власть тайная, неявная, они принадлежат к области тайных обществ и связаны с проблемами и с реальностями невидимого.

Диалектика жрецов и воинов

В исторической реальности мы сталкиваемся с взаимоотношениями двух высших каст – жрецов (брахманов) и воинов (кшатриев). Они являются сердцем Политического, и от их диалога, взаимодействия и диалектического соподчинения в решающей степени зависит политическая система общества.

Брахманы формируют и комментируют мифы и священные тексты, передают легенды и сакральные учения, наставляют кшатриев, а кшатрии, сообразуясь с Традицией, воплощают все это применительно к конкретной реальности. Брахманы ошибаются реже (потому что они меньше делают), кшатрии -- чаще (потому что меньше думают). Сфера сознания (и созерцания) в традиционном обществе ставится *выше* сферы действий. Поэтому в структуре Политического наличествует жесткая иерархия. Жреческие функции, *тайное общество жрецов* всегда важнее, чем функции *явной царской власти*, поэтому в традиционном обществе тайная власть стоит над явной властью, духовное владычество -- над временным господством*.

Артур и Мерлин

В качестве примера рассмотрим цикл легенд о короле Артуре и маге Мерлине.

Здесь мы видим классическую парадигму структуры Политического в традиционном обществе, где явное и тайное соприкасаются друг с другом согласно четкой функциональной схеме.

Юлиус Эвола описывал ее структуру так:
"В общей ткани легенды историческая реальность Артура -- который был dux bellorum (*"военным предводителем" -- латинское, А.Д.*) северных кимров в их борьбе против англосаксов между V и VI веками н.э. -- отходит на задний план перед лицом того обстоятельства, что его царствование было архетипом королевской власти (...). В конечном счете, царствование короля Артура стало фактически выражать парадигму сакральной королевской власти в символическом и сверхисторическом комплексе. (...) И в высшей степени показательно, что каждый рыцарь того периода стремился стать членом таинственного ордена "Короля Артура".

Имя "Артур" поддается различным интерпретациям, но наиболее вероятной из них является та, что возводит его к кельтскому слову "arthos" -- "медведь" и "viros" -- "человек". (...) Это означает мужскую силу, которая внушает ужас(...) и отсылает нас к идее центральной или "полярной" королевской функции.

Медведь -- это один из сакральных символов древнего культа, и вместе с тем, в астрономическом символизме он соответствует одному из "полярных" созвездий (Большая Медведица)." *

Артур совершает многочисленные подвиги, но компетенция его власти заканчивается там, где кончается зона деяний, осуществимых с помощью личной доблести, мужества, смелости, благородства и т.д. Когда король Артур в устройстве государства, в управлении подданными, рыцарями, во взаимоотношениях с супругой Джиневрой сталкивается *с границами воинского начала*, когда в дело вступают потусторонние силы или некоторые невидимые и глобальные цели и задачи, *появляется Мерлин*.

"Исключительно мужской и чисто воинский характер Артура как "медведя страшного" (ursus horribilis) (*"медведь" -- древнейший символ касты кшатриев, -- А.Д.*) восполняется и уравновешивается тем фактом, что Артура всегда сопровождает Мирддхин или Мерлин, хранитель сверхъестественного знания и сверхматериального могущества, являя собой не столько отдельную личность, сколько персонификацию трансцендентной и духовной стороны самого Артура. Тесная связь между двумя принципами -- воинским и духовным -- характерна для всего "рыцарства" при дворе короля Артура, и именно она предопределяет особенность и смысл совершаемых им подвигов." *

Мерлин -- важнейшая фигура в цикле о короле Артуре. Мерлин -- маг, жрец, колдун, главным наставник и советник Артура. Он связан со всеми глобальными проектами -- волшебным мечом Эскалибур, извлекаемым из камня, поисками святого Грааля, появлением Круглого Стола, созданием святилища Стоунхендж (культовое сооружение друидов в Англии, состоящее из огромных глыб, расставленных в виде амфитеатра, которые по преданию были перенесены и поставлены вертикально, благодаря волшебным способностям Мерлина) и т.д. История со строительством Стоунхэнджа показательна. -- Согласно одной из легенд, король Артур посылает своих воинов для строительства гигантского культового святилища. Несмотря на недюжинную силу воины не могут сдвинуть с места гигантские камни, необходимые для строительства. Жрец Мерлин, наблюдая за усилиями воинов короля Артура, лишь посмеивается: "Мало того, что камни тяжелые, они еще и волшебные, поэтому сколько людей ни послать, сдвинуть их никак не удастся". Когда король Артур понимает, что целое войско не может сдвинуть с места ни одного камня, Мерлин произносит заклинания и гигантские колонны летят через десятки миль и встают на место в том порядке, который Мерлин заранее предсказывает -- в форме круга.

Эвола уточняет: "Следует напомнить эпизод, связанный с камнями Стоунхенджа,-- с камнями, которые существуют и сегодня и не перестают поражать многих своей тайной -- как можно было в столь давние эпохи обработать и установить в том порядке, в каком они стоят по сей день, гигантские блоки, являющиеся останками древнейшего до-неолитического солнечного храма? Мерлин, приказывая воинам принести с далеких гор эти огромные камни, сказал: "Принимайтесь за дело, храбрые воины, и узнайте, принося эти камни, "что является более могущественным -- дух или простая сила". "Воины не смогли этого сделать, и тогда сам Мерлин, улыбаясь, легко осуществил эту задачу." *

Кругообразная структура Стоунхенджа воспроизводит Круглый Стол, вокруг которого рассаживаются рыцари короля Артура. "Круглый стол" как идиоматическое выражение относится именно к тому *круглому столу*, уникальному сакральному объекту, за которым собирались воины короля Артура. Их было двенадцать, как месяцев в году. Этот круглый стол подсказал Артуру поставить посреди царских палат именно Мерлин.

"Эти же идеи стоят и за символизмом Круглого Стола, который установил Артур по совету Мерлина, чтобы основать рыцарский орден, чьей главой был он сам. (...) Круглый Стол был создан по образу мира, и в нем была воспроизведена вся Вселенная, небо и земля. В других текстах, упоминаются движения звезд и вращение небес относительно неподвижной точки, из чего явствует, что рыцари, восседающие за Круглым Столом, суть представители высшей центральной власти. Теперь важно указать, что в различных вариантах сказаний рыцари Круглого Стола (или, по меньшей мере, лучшие из них) выступают в количестве "двенадцати", что явно близко к двенадцати Пэрам,из "Романа о Бруте", "которые разделили землю на 12 частей, сделали каждую феодом одного из них и назвались королями". Важность этой детали состоит в том, что 12 -- это солнечное число, которое всегда в той или иной форме фигурирует там, где образуется или уже образовался сакральный центр традиции: 12 тронов Мидгарда, 12 высших богов Олимпа, 12 деревянных шестов в дельфийском святилище Аполлона, 12 ликторов в Риме, 12 жителей Аваллона, 12 избранных наследников Карла Великого и так далее. Но в истории о Граале и короле Артуре этот символизм связан также с последующим мотивом "опасного места". Это -- оставленное пустым место у Круглого Стола, предназначенное для ожидаемого избранного рыцаря, превосходящего всех остальных, который должен стать "тринадцатым" рыцарем. Этот тринадцатый явно соответствует в данном случае самому правителю высшего центра, Властелину и Полюсу всех остальных двенадцати, образу самого Чакраварти, "Короля Мира" (*каста хамса – А.Д.*). ." *

Функции Артура и Мерлина как две фундаментальные функции политического устройства традиционного общества, показывают, как соприкасаются между собой воинское и жреческое начала, явная и тайная власть.

Как и все, что связано с тайным обществом, Мерлин появляется внезапно, неизвестно откуда – прямо из воздуха -- и в нужный момент. Кончается его жизнь, правда, плохо -- он был замкнут в скале посреди озера, влюбившись в одну даму, которая не отвечала ему взаимностью. И для магов бывают определенные испытания, иногда непреодолимые.

Как бы то ни было, распределение ролей короля Артура и мага Мерлина в древнем мифе с безусловно кельтскими корнями, далеко уходящими в дохристианские времена, четко показывает нам соотношение функций светской власти и духовного владычества. В отношении всего, что касается проявленной силы, полновластия и могущества в мирах посюсторонних и видимых, король Артур является последней инстанцией. Он судит, распределяет, управляет королевством: он -- полноценный суверенный политик. И если бы не наше глубокое стремление понять философию политики, мы бы описывали общество короля Артура только на основании деяний самого короля Артура (а также фигур его статуса -- Ланселота Озерного, Парсифаля, сэра Говэйна и т.д.), а также его воинов, изучая их подвиги, основы воинского права, этикеты турниров, выясняя границы суверенности, полномочия и распределение властных инстанций и т.д. Фигура Мерлина казалась бы нам при этом совершенно излишней, данью "предрассудкам", "сказкой", "фольклором", т.е. величиной, которой легко можно пренебречь. Но философский подход к Политическому заставляет нас внимательно вглядываться в тайное, невидимое, чьим олицетворением является маг Мерлин.

Инициация

Тайное общество представляет собой организацию, предполагающую, что для вступления в него человек выходит из потока обычного ("профанного") бытия и попадает *в совершенно новую реальность*. Вхождение или вступление в тайное общество -- это "*новое рождение*". "Новым рождением" называется *ритуал вступления в тайное общество*. Показательно, что в христианстве обряд крещения также называется "новым рождением". (Это связано с тем, что изначально христианство также было "тайным обществом", и поэтому христиане именуются "царским священством".) Точно так же дело обстоит и у многих примитивных народов – папуасских, малазийских, африканских, сибирских, американских индейцев и т.д. В архаических культах обряд "нового рождения" имеет выразительные подробности – неофита помещают в яму (пещеру, шалаш и т.д.), символизирующую утробу, или заставляют проползать между широко расставленными ногами "посвящающего", имитируя появление младенца на свет. Вступление в тайное общество есть переход из мира тела в мир души, рождение в этом новом мире. Данный обряд в научной литературе принято называть "инициация".

Функциональность тайны

Структура традиционного общества предполагает обязательное наличие инстанций, которые парадигмально предопределяют реальные шаги власти, создают контекст для принятия решений, и эти структуры остаются чаще всего *тайными*. Характер тайны обусловлен не тем, что нам неизвестны подробности устройства или состава этих структур, но тем, что *они оперируют с неочевидными реальностями глубинной онтологии*, и через концентрацию внимания на них вырабатывают столь же неочевидные, смутные методики, ускользающие от жестких нормативов трезвой рациональной оценки. *Тайные общества занимаются тайными смыслами и делают это при помощи тайных методов.* Картина проясняется лишь в том

случае, если сама область таинственного (сакрального, мифологического, созерцательного, мистического, богословского, инициатического и т.д.) вызывает у нас живой интерес.

В цикле легенд о короле Артуре в дело включается Мерлин именно тогда, *когда границы власти и полномочия короля Артура достигают своего предела, и этот факт осознается им и его окружением*. Так традиционное общество понимает общую *диалектику души и тела*. Душа вступает в свои права тогда, когда тело уже неспособно что-то сделать. Сфера души -- это сфера чудесного, запредельного.

Опыт души

В традиционном обществе представление о душе совершенно конкретно. Как экспериментальным образом столкнуться с реальностью души? – Через близость к порогу *телесной смерти*. Смерть человека (или смерть тела человека) является, в каком-то смысле, днем рождения (или днем пробуждения) души. Отсюда практики умерщвления плоти у аскетов, йогов, посвященных. *Это один из традиционных способов опытным путем понять, что такое душа.* Когда тело минимализируется или, вообще, умирает, исчезает, *душа вступает в свои права*. Это событие оценивается в традиционном обществе вполне *положительно*, так как тело мыслится здесь лишь "одеждой души", без души не может существовать, а вот душа без тела -- вполне.

Высшая власть – тайная власть

Круг *тайной* компетенции Мерлина находится на границе и (за границей) *явной* компетенции короля Артура, он решает то, что король Артур решить не в состоянии. Решает подчеркнуто *легко*, но с помощью обращения *к совершенно иной реальности*.

Соотношение короля Артура и Мерлина идеально рисует нам роль тайного общества при принятии политических решений и формировании политических систем. С точки зрения традиционалистского подхода к Политическому, функции Мерлина здесь являются *главенствующими и основополагающими*, несмотря на то, что они невидимы. *Тайная власть и есть верховная власть, и всякая верховная власть (по меньшей мере, в обществах традиционного типа) по определению будет в некотором смысле тайной.*

Поэтому исследование реальных структур Политического в традиционном обществе требует от нас определенных навыков, которые превосходят в каком-то смысле тот концептуальный аппарат, которыми пользуются историки и политики, не затрагивающие *философскую* сторону этого явления. Для изучения полноценной философии политики необходимо познакомиться с такой дисциплиной, как *история религии*.

Типы тайных обществ

Чисто жреческие тайные общества типа "Мерлин" (или общества шаманского типа у сибирских народов или у североамериканских индейцев, которые ведают потусторонними объектами) суть наиболее чистая парадигма тайного общества. В истории сплошь и рядом тайные общества возникали вокруг профессиональных союзов. У древних народов существовали тайные общества рыболовов, охотников, кузнецов и т.д. Существовали также тайные общества специфически *мужские*, Maennerbuende и, что интересно, специфически *женские*.

Женские тайные общества

Женские тайные общества -- это очень интересное явление, так как их корни уходят в глубокую древность*.

У многих народов (в частности, у современных эстонцев), сохранились рудименты женских тайных обществ. Они имелись и у русского народа, и ряд древних русских ритуалов ("похороны кукушки", "кукушкины слезки", "опахивания деревень" *, которые существовали вплоть до начала XX века в русских деревнях, были рудиментами сакральных культов, связанных с женскими тайными обществами.

В Индии существует религиозное общество поклонниц черной богини Кали -- "дакини". Это тайное общество агрессивно "феминистского" типа, которое в определенных экстатических состояниях практикует священное насилие (над мужчинами) вплоть до людоедства. Сохранившиеся до сих пор в Индии "дакини" весьма напоминают древних вакханок – жриц бога Диониса. Другим женским тайным обществом было общество римских "весталок", хранительниц священного огня. Согласно немецкому историку Бахофену (и его последователю Герману Вирту*), *женские тайные союзы являются рудиментами матриархального периода цивилизации*.

Интересно, что феминизм возник именно из европейских тайных обществ -- в XX веке некая госпожа Деразм основала так называемую "смешанную" масонскую ложу (mixed masonry), куда – в отличие от обычных масонских лож – принимали женщин. Она называлась ложей "Прав человека". У современного феминизма имеются мистические корни, связанные с тайными обществами. *

Тайные общества на профессиональной основе как частные приложения жречества

Тайные общества лежат в основе многих профессий -- как современных, так и "примитивных". У некоторых палеоазиатских народов -- эвенков, чукчей и других народов Севера -- до сих пор существуют полноценные тайные общества. Например, тайное общество охотников на тюленей, которые имеют свои опознавательные знаки, свои редакции легенд, обычаи, исполняют специальные танцы (подсматривать за этими танцами, проникать в структуру того, что происходит на "тюленьем празднике", непосвященным людям того же племени строжайше запрещено, и любопытных ждет суровое наказание).

Откуда берется тайное общество, связанное с профессией? Жрецы образуют тайные общества, поскольку ведают мифами, осознанием глобальных, невидимых структур мировой души, и их ритуалы и жреческие функции являются тайными, закрытыми от других по вполне понятным причинам. В профессиональной же деятельности Политического мало. Однако в традиционном обществе даже прикладные и бытовые вещи: строительство чума, изготовление простой утвари, зажигание огня или долбление лодок (у эскимосов) связаны с потусторонними мирами. То есть, с невидимым, тайным, секретным сопряжены не только центральные, наиболее масштабные и важные вещи, к которым апеллирует Мерлин в рамках Политического, но и конкретные ремесла.

В мире Традиции все сакрально, и поэтому у каждого вида труда существует некий сакральный предок.

Можно объяснить социальные функции профессиональных *инициаций* таким образом. -- "Если сегодня мы, -- спрашивают себя эскимосы, -- стреляем из лука белок, откуда мы взяли лук? И почему научились бить белок, а не друг друга?"

На этот вопрос у эскимоса есть только один мифологический ответ: "Некогда в древности *Великий Дух* пришел и принес лук, и дал его нам, эскимосам. Этот невидимый Дух нас облагодетельствовал и приказал:"Ты, эскимос, в другого эскимоса не стреляй, стреляй в белку". Таким образом, исток такой простой вещи как охота на материальных белок осознается и осмысляется профессиональным охотником-эскимосом *в рамках сакральной парадигмы*. Истоки всего видятся в полноценном золотом веке, "во время оно", когда "приходил Великий Дух". Потом все постепенно забывается, деградируют, и лишь хранители священного предания, знания об истоках, верно несут древнюю мудрость.

Откуда берет охотник *имя* для лука, знание о его устройстве? Откуда берет он конкретные ритуалы, песни и танцы, которые исполняет на тайных инициатических собраниях, посвященных данной профессии (в частности, стрельбе из лука)? Конечно же, не из самого себя, это элементы эпоса, структуры представления о мире, которую продолжают, передают друг другу *жрецы*.

Традиционное общество всегда имело тайные общества, тайные организации профессионального толка. Но содержание этих организаций -- тайных союзов охотников, рыболовов или кузнецов – проистекает из *общего мифологического комплекса*, за который отвечало "главное тайное общество" или же *жречество*.

Профессиональные объединения, тайные союзы на профессиональной основе были конкретизацией или спецификацией мифологической модели, существующей именно в жреческих организациях. Среди всех типов тайных обществ всегда было *центральное ядро*, то общее, из которого выводилось все конкретное, частное. Жреческое тайное общество было *общим* элементом, профессиональное тайное общество -- *частным*.

Отсюда мы видим использование в сугубо жреческих, например, шаманских ритуалах, элементы профессиональной утвари – охотничьих, музыкальных, кузнечных, рыболовецких принадлежностей. Вопреки распространенной эволюционистской гипотезе, это свидетельствует не о происхождении жреческих (шаманских) инициаций из более древних профессиональных ритуалов, но, напротив, о синтетическом характере жреческих инициатических обрядов и культов, которые несут в себе истоки возможных адаптаций к сакральным ритуалам конкретных профессий. Не шаман сакрализирует лук охотника в своем экстатическом ритуале путешествия в иные миры, но сам лук как инструмент охоты возникает как частный случай применения жреческого символа, который означает месяц, женское начало, а вместе со стрелой сакральный брак (ieroz gamoz по-гречески), мужского и женского, земного и небесного и т.д. Если у этого инициатического символа находится практическое применение – прекрасно. Но он не потеряет своего значения и в том случае, если окажется совершенно бесполезным, как многие другие предметы шаманского камлания – бубен, погремушки, лестницы и т.д.

Тайные общества и кастовые соответствия

Центральная позиция тайного общества в политических системах традиционного мира является нормой. Рассмотрим, как меняется отношение к этой теме и ее трактовка в зависимости от исторической модели рассмотрения истории Политического.

В рамках мифа о деградации мы имеем следующую картину.

Полноценный золотой век воплощается в фигуре *короля-жреца*. В этом представлении еще нет разделения на жреческое, военное и профессионально ремесленное, вся власть -- видимая

и невидимая, "король Артур" и "Мерлин" – совмещена в единой фигуре. Это синтетическая каста *хамса*.

После золотого века начинается расщепление изначального единства. В начале происходит общее деление на касты жрецов и воинов. Появляется тайное общество жрецов (Мерлин) и явное общество воинов (король Артур).

Далее в рамках жреческого тайного общества происходит дробление единого организма на несколько более специфических отраслей – своего рода корпорации жрецов. Позже эти корпорации станут основой мифологии традиционных ремесел.

Параллельно этому царская власть выделяется в самостоятельную структуру с прозрачной иерархией. Наверху стоят воины, защищающие все общество в целом от внешних (и возможно, внутренних) угроз, а над ними – вождь, князь, царь, король, "первый из воинов". Под военной кастой находятся гражданские лица, "третье сословие" или его древнейшие аналоги: ремесленники и крестьяне, в других случаях -- охотники, собиратели и т.д.

"Третье сословие" имело двоякую связь с высшими кастами – через профессиональную инициацию оно было связано с корпорациями жрецов, а через систему социального подчинения – с воинским сословием, чей резерв (ополчение) они собой представляли в случае масштабного военного конфликта.

Можно отдельно выделить и еще один тип тайного общества – тайное общество касты воинов, примеры которого также известны из истории. Таким тайным обществом военной касты был "митраизм" римских легионов или средневековые рыцарские ордена. Здесь воинская каста сталкивалась со своими сакральными корнями, в какой-то мере воссоздавая древний легендарный образ короля-жреца. В частности, средневековый Орден Тамплиеров, и позже тайные общества гибеллинов, выражали именно эту тенденцию – волевое восстановление полноты обеих функций высших каст.

Деградация тайных обществ

Можно проследить деградацию тайных обществ.

Согласно традиционалистскому взгляду, Политическое *вырождается* по мере движения от "золотого века" к "железному" (от "сатья-юги" индусов к "кали-юге"). Соответственно, происходит деградация всей системы и видоизменяется модель соотношения функций в структуре власти.

На первом этапе деградации Политического происходит существенное *умаление социальной роли жрецов*. Параллельно этому понижается значение функции тайных обществ в целом относительно функции светской власти, уравнивание их в правах или даже подчинение жреческой власти -- тайных обществ -- власти вождя, светского правителя, монарха

Изначально жреческий орден является единым и универсальным. Затем он разделяется на некоторые корпорации жрецов. Затем тайные общества приобретают отчетливо ремесленные черты. При этом настоящая катастрофа случается тогда, когда высшие этажи жречества отмирают и эстафета от метафизического созерцания единства и целостности, от культа бытия переходит к сакрализации частных аспектов реальности, а потом и вовсе к деталям. *Сакральность становится все более фрагментарной.* Подчас из-за утраты универсальной инстанции на первый план выдвигается какой-то один аспект сакральности.

Так во многих традиционных обществах аборигенов Сибири сложился устойчивый и широко распространенный *культ кузнецов* и, соответственно, комплекс обрядов, мифов и легенд, связанных с кузнечным делом. С кузнецами сопряжено огромное количество сюжетов и в русском и в европейском фольклоре; в частности, устойчивым является мотив, будто кузнецы "имеют дело с нечистой силой" *.

Тайное общество и его дубль

Проследим, что происходит в традиционалистской системе понимания логики истории по мере деградации Политического – от нормы золотого века к аномалии века железного.

В политике "железного века" функции тайных обществ должны сокращаться, искажаться, *постепенно сходить на нет*. Действительно, современное общество, современный мир утверждает, что тайных обществ, либо нет, либо их функции незначительны, либо, "если они где-то и есть, то необходимо сделать их явными". В качестве одной из отличительных черт современности Р.Генон называл именно "ненависть к тайне" *.

Показательно, что либеральная перестройка в СССР началась с призыва к "гласности". По-английски "гласность" -- "transparency", то есть "прозрачность", антоним "тайны". "Transparency" -- это одно из условий современной либерал-демократической модели, и, собственно говоря, это отсутствие тайны, отсутствие невидимых институтов власти, стремление сделать политику гласной и социальное устройство – "прозрачным" является *специфической чертой* современного общества как антитезы *общества сакрального*. Поэтому светская власть стремится к упразднению *принципа тайны*.

Мы привыкли смотреть на мир глазами светского "просвещенного человека", с позиций "современности". Поэтому нам довольно трудно понять, как переживает *свой* мир человек Традиции.

Человек Традиции естественным образом привык считать, что в центре Политического находится тайное общество, "коллективный Мерлин". Так как Политическое сопряжено не только с осмыслением прошлого и настоящего, но и с проектом, следовательно, замысел построения нетрадиционного (антитрадиционного), светского общества мог появиться только в рамках Политического, и за такое решение, в конечном счете, ответственно само тайное общество. Получается парадокс: тайное общество принимает "политическое решение" о постепенной ликвидации самой инстанции тайного общества. Мы сталкиваемся с запланированным "суицидом Традиции". Этот непростой парадокс традиционное сознание часто решает через операцию удвоения: тайное общество, стоящее в центре Политического, *удваивается*, рождается его *дубль*.

Дубль тайного общества – это такое тайное общество, которое ставит перед собой задачу перевернуть пропорции Традиции с ног на голову, перемешать компетенции каст и сословий, и, наконец, встать в центре Политического, но уже сверстанного по совершенно иным образцам. Это некоторое "*черное тайное общество*", которое борется со "светлым" (нормальным, нормативным) тайным обществом для того, чтобы создать в мире обратную систему ценностей.

Такова одна из доминирующих версий традиционалистского взгляда на содержание реальной политической истории: в политике только тайное может предопределять действительный и настоящий, глубинный смысл происходящего. Все то, что проявлено (светская власть) ограничено материальной телесной реальностью. Но поскольку ориентация развития общества или цивилизационный выбор не принадлежит к сфере физических вещей,

к компетенции "короля Артура", то, если мы и *не видим* "Мерлина" рядом с ним (который нашептывал бы ему судьбоносные решения), значит, мы просто *плохо смотрим*, "Мерлин" обязательно должен быть где-то рядом. А если гипотетический "Мерлин" подсказывает суверену решения, которые полностью противоположны моделям Политического, *доминирующим в Традиции*, то, соответственно, этот "Мерлин" является "черным", как "черным" является само "тайное общество", которое, не заявляя о своем существовании, влияет, тем не менее, на мировую историю.

Именно из-за глубокой устойчивости этого сюжета в русской истории постоянно (даже навязчиво) воспроизводится штамп – "добрый царь" в окружении "злых советников", в пределе -- "чернокнижников", "колдунов" и т.д. Это и перипетии борьбы иосифлян с ересью новгородца Схарии (и его агентов в окружении великого князя Московского – дьяк Висковатый и т.д.), и история со звездочетом Брюсом во времена Петра, наконец, старец Григорий Распутин при императоре Николае II.

Конспирология

Конспирология -- дисциплина, изучающая и описывающая роль тайных обществ в истории. Расхожее определение такого подхода – "теория заговоров" ("conspiracy theory").

Эта область знаний занимается изучением тайных обществ, их диалектических связей с конвенциональными социальными институтами, мифов об их влиянии, социологической функции представления о них для объяснения ряда важных общественно-политических событий и т.д.

Конспирология исходит из предпосылки, что социальные и политические трансформации общества сплошь и рядом существенно опережают ментальные представления масс, что приводит к истолкованию *современных* явлений с позиции старых (*традиционных*) интерпретационных схем. Это приводит к появлению *социальных мифов*, которые отражают архаические модели расшифровки массами новейших явлений. Более узко, речь идет *о гипостазировании* обывательским сознанием *непрозрачных* механизмов социально-политических и экономических трансформаций в инстанцию *особого субъекта, обладающего признаками "тайного общества*", всемогущества, секретности, подчас зловещей миссии.

То, что не может быть внятно объяснено массам с помощью новых только что внедренных языковых схем, растолковывается ими как результат "заговора". При этом с точки зрения конспирологии сам факт существования того или иного тайного общества или наличие конкретного заговора (группы заговорщиков) *не имеет решающего значения*: исследуется в первую очередь сам факт "социального мифа", наличие интерпретационной модели. В некоторых случаях "тайные общества" на самом деле имеются, но их роль может восприниматься гипертрофированно. В других -- эти общества суть продукт чистой фантазии. В третьих, миф о тайном обществе, которого не существует в действительности, способен привести к рождению противоположного тайного общества, вполне реального*.

Так как в структуре Традиции роль "тайного общества", шире, тайны как таковой, является весьма существенной, на архаическом уровне человеческого восприятия, в базовых моделях дешифровки социально-политической реальности, для этой инстанции зарезервировано *парадигмальное место*. Наложение архаического представления на современную политическую действительность, тяготеющую к "прозрачности" и "отсутствию тайны", порождает *гибридное интерпретационное поле*. Современное расшифровывается в таком случае на языке традиционного (а не современного), и такое положение логически приводит

к появлению конспирологии. Конспирология – это остаточные сакральные архетипы просвечивающие через, в целом, светское (профанное) отношение к Политическому.

Социология заговора в версии "Протоколов сионских мудрецов"

Приведем два примера конспирологического подхода. Первый – известная историческая фальшивка так называемые "Протоколы сионских мудрецов". Этот текст был скорее всего скомпилирован в конце XIX века французскими оккультистами с антисемитскими наклонностями*.

В тексте, оформленном как тайные протоколы зловещей "иудео-масонской" организации, дается впечатляющая картина злодейской нигилистической секты, поставившей цель опрокинуть традиционные консервативные режимы Европы – Австро-Венгерскую империю, Российскую империю, Германию и т.д., а также христианскую мораль. После подробного описания циничных методов, с помощью которых должна произойти декомпозиция старого мира, заговорщики описывают то общество, к которому они стремятся. Это очень показательный момент: составители "протоколов" мыслят политический процесс только как заговор, они не способны освоить светского языка новой европейской политики. Тезисы "атеизма", "светскости", "демократии", "либерализма" интерпретируются ими как чистая демагогия, призванная завуалировать истинные планы злодеев. Эти планы, оказывается, состоят в том, чтобы, разрушив *старые монархии* и *старую религию*, создать на их месте *новую монархию* и *новую религию*, центральное место в которой будет занимать само "иудео-масонское" тайное общество и выдвинутый им монарх, в котором явно угадываются классические черты "антихриста". Авторы "Протоколов" демонстрируют явную неспособность остановиться на чисто "нигилистической" фазе перехода к "светской современной" модели. Они не верят в процессы обмирщвления, атеизации и демократии, и интерпретируют их как "темную религию", подчинение "антибогу" и новый авторитаризм.

Полная несуразность исторических обстоятельств, связанных с историей "Протоколов сионских мудрецов", никак не повредила популярности этого текста, который идеально соответствовал классическим штампам традиционного сознания, сталкивающегося с явлением стремительной модернизации европейских обществ. Наличие же реальных масонских лож, борющихся против клерикализма и консерватизма, а также большого сектора прогрессивно настроенного еврейского населения Европы, не связанного с европейскими консервативными устоями ничем, кроме не самых приятных воспоминаний о притеснениях и маргинализации, в глазах обывателей придавало всей карикатурной реконструкции полное правдоподобие. Мы знаем, какую жуткую цену человечество заплатило за эту фальшивку, но это обстоятельство только подчеркивает всю значимость социальных мифов, всю действенность конспирологических схем, которые, подчас, совершенно не считаясь с реальностью, оказываются, тем не менее, в высшей степени эффективными, если опираются на устойчивые психологические и интерпретационные парадигмы.

В печальной истории с "Протоколами" наличествуют основные моменты, связанные с полем конспирологии. "Тайное общество" -- в данном случае "*темное*", тот самый дубль, о котором мы говорили выше -- является жреческим, но вместе с тем *альтернативным* по отношению к конвенциональному жречеству, т.е. христианской церкви. Это -- *альтернативная сакральность*, борющаяся с наличествующей сакральностью; "несакральность", "светскость" здесь рассматриваются как *переходный этап*, как, своего рода, "демагогическая хитрость" со стороны "*темной сакральности*". Атеизм, в данном случае, интерпретируется как подготовка к установлению культа "*иного Бога*". Носителями "альтернативной сакральности" становятся две социальные группы, которые отвечают заданным параметрам – они

отличаются от конвенциональной сакральности, но вместе с тем они сакральны. Это -- "иудеи", люди, исповедующие религию, существенно отличающуюся от христианской, и не отступающие от своих древних обычаев несмотря на усилия христианских миссионеров, и "масоны", "тайное общество", изначально бывшее инициатической организацией, связанной с ремеслом строителей, но постепенно вобравшей в себя большинство мистических и инициатических течений Европы, не находивших места в рамках католичества. И та и другая социальные группы, на самом деле, присутствовали в европейском обществе, и, действительно, никак не были заинтересованы в сохранении консервативного клерикально-монархического порядка, при котором были обречены на маргинальность. Остальные моменты мифа были легко доработаны с помощью буйной фантазии компилляторов – и емкая интерпретационная схема "иудео-масонского заговора" была готова к употреблению.

"Секретные досье" – телеконспирология

Второй пример конспирологии -- популярный теле сериал "X-files", "Секретные материалы". Сюжеты сериала взяты из субкультурной среды, сформировавшейся преимущественно в США начиная с 50-х годов и ставших масштабным явлением к середине 80-х. Эта среда состоит преимущественно из протестантских фундаменталистов, а также некоторых других крайне консервативных политико-религиозных групп, которыми изобилует периферия американского общества. Немалую долю внесли и представители "неоспиритуализма", движения New Age, "радиостезисты", экстрасенсы, а также носители неомифологии эпохи хиппи. Для этой категории людей характерно *упрощенное понимание* социально-политической истории, тяготение к простым схемам, объяснение сложных событий мировой истории, и особенно кризисов и социальных проблем, экстравагантными теориями на основе конспирологии.

Агенты ФБР Малдер и Скалли из серии в серию перелистывают классические сюжеты американской конспирологии – засекреченные ЦРУ инопланетяне, психотропное оружие, вторжение демонов, теллурические излучения, оживленные мертвецы, черные вертолеты, злодеи в лоне Федерального Правительства, зловещие секты, получившие доступ к центру власти и т.д. "X-files" представляют собой своего рода "дайджест конспирологии", где подобрана вся панорама интерпретационных сюжетов – от самых расхожих (про заговор инопланетян, сатанистов, людоедов и сектантов при попустительстве Федерального Правительства) до самых нелепых (заговор "древесных людей" и т.д.). Там, где рациональное сознание отступает перед недостатком информированности и воздерживается от обобщающих выводов при явном недостатке аргументов, сознание архаическое, целостное, глубоко укорененное в психике обывателя, обращается к инстанции, способной мгновенно разрешить все нестыковки и противоречия. Фантастичность этой инстанции ничуть не умаляет ее познавательной функции. Благодаря "тайному" и "секретному" мир, как это ни парадоксально, становится понятнее и прозрачнее.*

Тайное общество с прогрессистской точки зрения

Люди, которые уверены, что Политическое только прогрессирует, относятся к тематике тайного общества однозначно *отрицательно* и *высокомерно*. Они считают, что такие сюжеты относятся к разряду пережитков, сходных с институтами религии, но апеллирующих к еще более архаическим мотивам, нежели развитые традиционные конфессии, имеющие социальную историю и относительно рациональную теологию.

Фактор "тайных обществ" является здесь несущественным, поскольку их функции для прогрессистской модели не имеют большого значения. Так как древнее интерпретируется здесь с позиции настоящего (современного), а в настоящем фактор "тайны", "тайной стороны

бытия" никакой роли не играет (разве что в смысле спецслужб, secret services), то этому явлению почти не уделяется никакого внимания -- как бесконечно малому элементу перед лицом куда более серьезных и весомых вещей: экономики, промышленного развития, системы власти и управления, хозяйства, светской культуры и т.д. На тайные общества классическая прогрессистская политология не обращает никакого внимания, рассматривая их как на нечто *несущественное*. Даже там, где исторические "тайные общества" -- например, масонство – попадает в сферу исследования историка или политолога прогрессистского направления, разбору подвергается наиболее внешняя, социально очевидная сторона. Масонские ритуалы и доктрины, сложные обряды и запутанные предания, системы градусов и пышных титулов – все это упоминается мельком. Существенным представляется участие масонских лож в социальных революционных событиях, антиклерикальные акции, трансляция лозунгов – например, "Свобода, равенство, братство" -- на широкие народные массы и т.д. Следовательно, даже *тайное* общество рассматривается здесь как нечто более или менее *явное*, проявляющее себя открыто и постепенно утрачивающее архаическое наследие древних эпох.

Тайное общество и перманентизм

Перманентистская модель, которая предполагает, что общество принципиально не меняется, ни в лучшую, ни в худшую сторону, рассматривает функции тайных обществ следующим образом.

Перманентисты признают существование и значимость тайных обществ. Но они не склонны, в отличие от традиционалистов, во-первых, говорить *о деградации тайных обществ*, и, во-вторых, *признавать наличие "черного" и "белого" тайных обществ*. Вместе с тем, они отнюдь не отрицают и не сбрасывают со счетов этот фактор, как поступают прогрессисты.

Перманентисты считают: тот сектор Политического, за который отвечают в традиционном обществе тайные общества, никуда не исчезает; тайные общества и их современные аналоги как играли важную роль, так и продолжают играть; такова структура сакрального – у него есть внутренний центр и внешняя периферия. Для перманентистов "тайное общество" есть структурный элемент социальности, который можно идентифицировать в самых различных типах Политического: в одних случаях это имеет ясную институциональную структуру, в других – требует пристального анализа того, какая именно инстанция парадигмально выполняет функцию "Мерлина". В некоторых случаях, с такой точки зрения, "тайные общества" не обязательно должны сопрягаться с мистическими доктринами и инициатическими ритуалами – эту роль могут играть система научных званий, экспертные клубы, группы интеллигенции и даже разновидности модных молодежных течений. Так Мирча Элиаде в "инициатической" перспективе интерпретировал психоделическую культуру хиппи, моду раннего панка и т.д.

Нелепость многих конспирологических гипотез и мифов не должна служить основанием для того, чтобы пренебрегать этой областью. Изучающий философию политики должен быть компетентен и в этой *скользкой* области, чтобы корректно интерпретировать структуры Политического как в прошлом, так и в настоящем. Другое дело, что оперировать с конспирологией следует осторожно, точно подбирая концептуальный инструментарий исследования, и стараясь не попасть в ловушку наивного доверия или ехидного скепсиса, которые в равной степени лишь уводят от адекватной оценки этого неоднозначного явления.

Примечания

М.Элиаде "Тайные общества. Обряды инициации и посвящения", – М.-СПб., 1998.
См. Р.Генон "Духовное владычество и временная власть", М., 2000.
Юлиус Эвола, "Тайна Грааля", перев. А.Дугина, "Милый Ангел" №1, М., 1990.
См. А.Дугин "Орден пречистого единорога", "Наука и религия", М.,1995.
"Опахивание деревень" – древне-русский обряд, сохранившийся у крестьян вплоть до начала XX века, когда группу обнаженных женщин запрягали в плуг, и они должны были майской ночью провести борону вокруг деревни, чтобы отогнать от нее злых духов; мужчинам было строго-настрого запрещено присутствовать при этом, под страхом получения от женщин физических увечий.
Герман Вирт связывал древний матриархат с особым типом "арктической культуры". Подробнее см. А.Дугин "Философия традиционализма", М., 2002 – гл. "Тайная мать", его же "Орден Пречистого Единорога", "Наука и религия", М., 1995.
См. книгу историка религий Мирчи Элиаде "Кузнецы и алхимия", СПб, 1997, где подробно описана функция кузнецов в традиционном обществе.
См. Р.Генон "Царство количества и знаки времени", М., 1998.
Примером этому может служить создание реакционной католической тайной организации "La Sapiniere" для борьбы с чисто мифическим "заговором сатанистов". См. "Politica Hermetica" № 6, Paris, 1992.
Окончательной ясности в отношении составителя "Протоколов сионских мудрецов" в исторической литературе нет. Почти нет сомнений, что при их изготовлении использовалась политическая сатира Жюли "Диалог Маккиавелли и Монтескье в аду", которая сама по себе есть образец конспирологической интерпретации политических процессов. Доверие вызывает гипотеза о причастности к их составлению французского оккультиста Папюса, писавшего регулярно в журнале "Покрывало Изиды" под псевдонимом "Niet" статьи антисемитского содержания, предназначенные адресно русской знати, проводящей сезоны в Париже. Папюс позже прибыл в Россию, где был близок к царской семье. Личное участие Папюса в масонских ложах объясняет его знакомство с определенными подробностями. Занятно, что русский популяризатор "Протоколов" крайний консерватор Сергей Нилус обвинял самого Папюса в причастности к "иудео-масонскому заговору", тогда как вполне вероятно он-то и был автором фальшивки, на которую Нилус ссылался как на заслуживающий доверия документ.
См. по этому поводу исчерпывающее исследование *Les Protocoles des Sages de Sion*, par Pierre-Andre Taguieff. Tome I : *Un faux et ses usages dans le siecle* ; tome II : *Etudes et documents*, Berg International, 1992.
В 1997 г. в США вышел фильм, специально посвященный конспирологии, который так и называется "Теория заговора", "Conspiracy Theory" (реж. Ричард Доннер, в ролях Мэл Гибсон, Джулия Робертс). Главный герой, вначале представлявшийся клиническим сумасшедшим, объясняющим реальность с помощью нелепых теорий и превративший свою квартиру в хитроумный арсенал шпионских принадлежностей, постепенно оказывается вполне вменяемым и проницательным человеком, распутавшим клубок сложнейших интриг, на самом деле составляющих суть современного американского общества.

Глоссарий

"Митраизм" – культ иранского бога Митры. Синкретическая религия митры, в центре которой стоял ритуал "taurobolh" (греческое "убийство быка"), получила широкое распространение среди римских легионеров.

"Конспирология" – русская калька с английского слова "conspirology" (английское "conspiracy", "заговор" и греческое "logos", "учение"). Аналогичный термин на французском – "le conspirationnisme". Впервые этот термин в русский политологический глоссарий введен А.Дугиным в 1991 г. Так же называлась книга А.Дугина, вышедшая в Москве в 1993 г.

Глава 7. О роли "шута". Эволюция жреческих функций. Метафизика смеха

Шут появляется в окружении королей в эпоху Средневековья

Из литературы и истории мы знаем, что рядом с царями, правителями, вождями постоянно встречается *фигура шута*. Так как власть (царь, князь и т.д.) имеет центральное значение для всей структуры Политического, то закономерен вопрос – какова функция шута, который стоит столь близко к суверену и который, как свидетельствуют хроники, подчас значительно влияет на принятие им серьезных судьбоносных решений?

Шут появляется в царском окружении начиная с определенного исторического момента. В древних обществах такого явления нет. В них устойчиво наличествует традиционная пара – Артур и Мерлин, цари и жрецы. Лишь в христианскую эпоху и особенно в Средневековье мы начинаем все чаще встречаться с противоречивой, сложной, но неизменно присутствующей в окружении высшей власти фигурой королевского шута или его аналогов.

Редукция жреческого начала

В структуре сакральной власти "королевский шут" занимает место "Мерлина", т.е. выполняет некоторые структурно *жреческие* функции, которые духовное владычество выполняло в полноценной модели Политического.

Но как случилось, что величественная фигура жреца, погруженного в созерцание неподвижных световых реальностей, высшая из традиционных каст, была низведена до столь жалкого состояния – бедного увеселителя самовластных князей, отпускающего скабрезные шутки и собирающего тумаки и затрещины на бесконечных пирушках праздной знати?

В такой перемене можно выделить две причины – во-первых, данная ситуация сложилась в ходе "революции кшатриев", когда воинское сословие *резко принизило статус жреческой касты*, а во-вторых, одна модель жречества (религиозное священство) вытеснило *жрецов предшествующей традиционной формы*. Часть жрецов предшествующей сакральной системы перешло в новую религиозную структуру, но остался определенный процент тех, кто до последней возможности хранил верность древним обрядам, культам и учениям.

"Шуты" являются особым – частным и редуцированным -- случаем жречества. Теперь нам становится понятным, по какой логике они оказались в такой близости от высшей власти и на чем основывается их влияние на нее. *"Шут" – новое издание древнего Мерлина после революции кшатриев и христианизации общей социально-политической системы.*

Христианское священство отчасти взяло на себе жреческие функции, но между религиозной церковной структурой христианского клира и функцией жрецов в древней структуре традиционного общества существовал довольно серьезный *зазор*. Причем этот зазор имел прямое отношение к сфере Политического. Он-то и был заполнен фигурой "королевского шута".

Интеллектуальная интуиция

В традиционном обществе существовало представление о нескольких типах мышления, приблизительно соответствовавших кастовым делениям. Высший тип мышления, "*интеллектуальная интуиция*"*, представляет собой специфический атрибут *жреческого сословия*. – Это духовное проникновение внутрь предметов, явлений, событий.

При определении предмета философии речь шла о мудрости, софии, *онтологической форме знания*. Это имеет к интеллектуальной интуиции самое прямое отношение.

Интеллектуальная интуиция основана на *сверхрассудочном познании*. Там, где структуры рассудка некомпетентны – например, везде, где речь идет о сфере первых причин, высших начал (там простая человеческая логика бессильна), в дело вступает *особый орган*, способный к прямому созерцанию принципов. Вместе с тем сверхрассудочная модель познания *содержит в себе основные модели рассудочного мышления* и при необходимости легко переходит от высшего (сверхрассудочного) уровня к низшему (рассудочному). Поэтому данный тип мышления назван не просто "*интуицией*", но "*интеллектуальной интуицией*". В полноценной структуре сакрального общества этот метод познания признается *наивысшим* и соответствует касте жрецов.

Рассудочное познание

Второй уровень, соответствующий касте кшатриев, воинов, это *познание рассудочное с яркой эмоциональной окраской*. Если в случае с брахманом мудрость основана на бесстрастии и сверхрассудочной интуиции, здесь преобладает страстность и рационализм. Первая форма познания *вертикальна*, вторая *горизонтальна*. Первая концентрична и интенсивна, вторая экспансивна.

Интеллектуальная интуиция жрецов схватывает вещи и явления *в целом*, в их синтезе, внутреннем единстве -- по ту сторону противоположностей. Рассудочное же мышление *оперирует парами*, дуальностями, аналитически разлагая вещи и явления на составляющие. В "трещине" между этими дуальными полюсами рассудка неистовствуют страсть, эмоции, активные чувства, как бы восполняющие динамически утрату статического единства мудрости жрецов. Рассудок понимает все по частям, интеллектуальная интуиция, мудрость схватывает их сразу и целиком. *

В полноценной модели традиционного обществе *рассудок всегда подчинен интеллектуальной интуиции, как кшатрии подчинены брахманам. Дискретная* рациональность ставится в подчинение *синтетической* мудрости, прямому и неопосредованному созерцанию начал. Оба уровня не противостоят друг другу, но находятся *в иерархических отношениях соподчинения*.

Функции пророков: сакральное невежество

Это иерархическое соподчинение наглядно видно в статусе *библейских пророков*. Именно пророки рассматривались как носители высшего авторитета. Известны примеры как спонтанного пророчества, – например, избранничество Моисея Богом, -- так и организованные, институционализированные школы пророков (о них говорится в библейской истории про пророка Илию, пророка Елисея и т.д.). Обязательным условием для обретения статуса "пророка" было отсутствие полноценного религиозного образования, ритуальное "*сакральное невежество*"*.

Рассудочное знание складывается на основе логического мышления. Но даже предельное совершенство этого качества не приближает *к пробуждению интеллектуальной интуиции*. И

наоборот, даже ограниченное развитие интеллектуальной интуиции качественно превышает рассудочные структуры, позволяя мгновенно решать задачи, требующих невероятных аналитических усилий.

Пророки непосредственно созерцали структуру Божественного мира, всего бытия – причем в их архетипическом надвременном состоянии. Такое созерцание возможно только через интеллектуальную и сверхрассудочную *интуицию*. Пророческая функция -- аспект жреческого начала применительно к прямому и непосредственному познанию бытия. Это оживление данных Традиции через прямой радикальный опыт, их подтверждающий и "освежающий".

Вместе с тем слова пророков сплошь и рядом оставались непонятными, невнятными для окружающих, поскольку большинство людей руководствуется рассудочными формами познания. Отсюда *странность* пророческих предсказаний, трудность их для понимания.

В этом же причина того, что в критических ситуациях раздраженные непонятными речами прямых созерцателей Божественного простые граждане подвергали их насилию – "побивали камнями".

Разум против мудрости

Иными словами, между высшей мудростью и земной разумностью (между интеллектуальной интуицией и структурами рассудка) при определенных ситуациях возможны *трение* и даже *конфликт*. Носителю банального рассудка, если оставить в стороне четкое следование Традиции, которая придавала жреческой мудрости и статусу пророков заведомо наивысший статус, созерцательная мудрость может казаться "нечленораздельной бессмыслицей", "безумием", "глупостью" *.

По мере нарушения кастовой иерархии, и особенно вследствие "революции кшатриев", противоречие между двумя уровнями сознания все более *обостряется*. Небесная мудрость жрецов перестает не то чтобы пониматься (этого не было и ранее), но *чтиться и признаваться как таковая*. Пропорции искажаются, и небесная мудрость постепенно приобретает в глазах большинства новое качество – "*небесной глупости*", "священного безумия".

Ключи к интерпретации данных прямого созерцания и применения его результатов к практической плоскости – в том числе и к области Политического – утрачиваются. Так постепенно из жреца, пророка, брахмана, созерцающего абсолют, вещи в их парадигмальном, архетипическом состоянии, рождается фигура "шута".

Трикстер

В мифологии некоторых народов, в частности, северо-американских индейцев (а также древних германцев, некоторых греческих полисов и т.д.) существует фигура, которая по ряду параметров напоминает "шута". Это так называемый "трикстер".

Истории, связанные с трикстером, отличаются постоянством мотивов. Действия трикстера отличаются следующими качествами:
-- он вовлекает людей, героев, зверей или других божеств в ситуации, чей исход и логика оказываются неожиданными и опрокидывают естественные ожидания и надежды;
-- он осуществляет действия, смысл которых непонятен окружающим, и которые дают странные эффекты;

-- он меняет свои обличья, выдавая себя не за того, кто он есть, тем самым путая карты, и вовлекая других в несвойственные им роли;
-- он нарушает табу, действуя неоправданно жестоко и грубо, причем эти действия не имеют видимого логического обоснования.

Но при всем этом совокупный эффект от похождений трикстера состоит в том, что у людей остаются в наследство обряды, предания, сакральные предметы, приемы труда, охоты, обычаи и культы. Трикстер выступает как культурный герой.

В индейских мифах племени виннебаго трикстером выступает персонаж по имени Вакдьюнкага ("шут", "безумец"), у других племен те же функции выполняет Ворон, Койот и т.д. Вакдьюнкага нарушает табу, насмехается над святынями. Его действия подчас являются "надругательством", шутовской пародией на обряды подготовки к военному походу, ритуалы приобретения духа-покровителя и т.д. *

В скандинавских преданиях есть типичный трикстер Локи – полубог-полудемон, который согласно мифам, в конце концов, спровоцирует своим "безответственным" поведением гибель мира ("раггнарекр"), последнюю битву богов с населением ада, в которой почти все они гибнут. Определенные черты трикстера есть у греческого Гермеса. В народных сказках таким трикстерам несть числа. И у Ивана-дурака, и у Ходжи Насреддина, и у Рейнике-Лиса, и братца-кролика и у множества иных персонажей наличествуют его черты.

Общий смысл трикстера в том, что наряду с более менее разумной структурой сакрального, выраженной в космическом порядке, регулярной смене сезонов, структуре социально-политического устройства и т.д., существует и *другая его сторона*, которая заведомо превышает любые рассудочные модели, моральные коды, формы рационализации бытия. *Эти "теневые" (для человеческого рассудка) стороны сакрального и воплощаются в трикстере.*

Прибегая к трюкам, обману, трикстер тем самым *демонстрирует границы рассудк* как модели познания, актуализируя присутствие сакрального *в чистом виде* – без расшифровки и адаптации к аналитическому устройству человеческого разума. Его хитрость воплощает в себе *прямое откровение бытия,* которое являет себя, минуя опосредующие промежуточные инстанции.

Показательно отношение людей к трикстеру – он вызывает восхищение, ужас, почтение и вместе с тем почти панибратское чувство близости, так как своими проделками он разом снимает то напряжение, которое нагнетается сакральным в его более конвенциональных аспектах. Трикстер как бы уравнивает умного и глупого, удачливого и несчастного, богатого и бедного, увлекая всех в животворный изначальный хаос – предшествующий актуализации пар противоположностей.

Несмотря на исключительную популярность у всех слоев общества истоки фигуры трикстера лежат в структуре жреческой касты. И сам он принадлежит, бесспорно, к разряду либо божеств, либо героев.

Метафизика "Комедия дель Арте": серф Пьеро

Образ Арлекина относится к той же категории, что и трикстер. Этот традиционный персонаж "Комедия дель Арте", крайне популярный среди европейцев, имеет сходные функции. Все связанное с фигурой Арлекина глубоко символично.

Французский историк Грасе д'Орсе дает оригинальную интерпретацию основным персонажам "Комедия дель Арте", связывая их с кастовой системой*.

Пьеро представляет низшую касту, *"виленов" или "шудр"*. По Грасе д'Орсе английское "clown" имеет тот же смысл, что и Пьеро, и происходит от латинского "colonus", т.е. "колонист", "крестьянин" *.

Страдания Пьеро, его постоянные слезы отражают плачевное положение низшего сословия. Тема "повешения Пьеро" связана с древними обрядами человеческих жертвоприношений, практиковавшимися друидами. Лицо Пьеро непременно в муке, и на его костюме знаки зерен. Руками же он повторяет движение мельничных жерновов. Все это символизирует касту батраков, серфов. Пьеро – это уменьшительное от "Пьер", а "Пьер" -- французское озвучивание латинского Petrus, камень; следовательно "Пьеро" – это "камешек". Он означает, по Грасе д'Орсе, низшую точку года, ночь, адскую реку забвения -- Лето. Пьеро отводится символический период времени от зимнего солнцестония до весеннего равноденствия.

Полишинель: третье сословие

Полишинель, с белыми волосами и красным лицом, в полосатом костюме той же расцветки, символизирует *касту ремесленников*, артизанов, "варлетов". Принадлежность Полишинеля к цеховым братствам подчеркнута его "кожаным поясом" -- отличительным знаком средневековых каменщиков. Полишинель соответствует весне, весеннему солнцу. Два горба Полишинеля указывают на древнейший символизм двух гор, между которыми появляется солнце.

Кшатрий Жиль

Третий персонаж – Жиль. Он одет в желтую одежду и имеет все атрибуты *военного мундира*. Грасе д'Орсе утверждает, что только этот персонаж не сохранил своего древнего одеяния и следовал за изменениями покроя военной формы. Желтый цвет одежд Жиля – знак его связи с летом. Неизменной чертой этого костюма является "жилет", который, по мнению Грасе д'Орсе, вполне мог получить название именно от "Жиля" *.

Жрец Арлекин

Наконец, Арлекин – четвертый персонаж классической комедии. Его одежда состоит их черно-белых лоскутов. Он соответствует *жреческой касте*. Облегающее трико в черно-белую шашечку призвано подчеркнуть его *худобу*, а дырки в одежде – *бедность* его наряда. Арлекин связан с попрошайничеством, и известно, что некоторые типы древнего жречества, равно как и католические монашеские ордена практиковали ритуальное нищенство и, соответственно, занимались сбором милостыни. Это связано с тем, что жрецам запрещено работать, и напротив, инвестицию в потустороннее, невидимое, которое олицетворяют собой жрецы, является долгом всех остальных каст общества. Древне-греческие изображения описывают в таком виде бродячих фессалийских колдунов, которые были продолжателями древнейших жреческих традиций. Арлекин связан с осенне-зимним периодом и созвездием Стрельца.

Само слово "Арлекин" – Arlequin, Hierlequin, Hellequin, Alechino – темного происхождения. По-бретонски (бретонский язык прямой потомок галльского, т.е. языка, на котором говорили друиды) слово "arlech'in" означает "кошмар", т.е. проявление потустороннего в человеческих снах. Немецкая этимология слова дает "Hell-Konink", "царь подземного царства",

французская – от "hurler chien" -- "тот, кто заставляет собак выть" (переходя от дома к дому в поисках милостыни).

Итак, в персоне Арлекина мы столкнулись с интересующей нас фигурой – *жреца, превратившегося в шута*. Черно-белый цвет его костюма подчеркивает, что он занимает *пограничное* положение – в годовом символизме это *зимнее солнцестояние*, точка перехода, где старый год превращается в новый. Обряды, связанные с ритуальным попрошайничеством, с переодеванием – так называемые коляды -- приурочены именно к периоду зимнего солнцестояния – "зимние святки". Все это имеет отношение к древнейшим жреческим мистериям, сохранившимся на уровне народных обычаев вплоть до настоящего времени.

Сакральное и религиозное: зазор

Несмотря на то, что понятия "сакральное" и "религиозное" довольно близки, они далеко не *тождественны*. Осознав сущность отличия, мы лучше поймем *удвоение жреческих функций* в центральной инстанции Политического, обнаруженное в феномене королевского шута.

Средневековые христианские монархи имели полновесную организацию жрецов в лице церкви и клира, которые полноценно соучаствовали в Политическом, поддерживая нормативы христианской традиции, устанавливая духовные границы, влияя на реальную политику воинской аристократии – королей и ноблей*.

Какое функциональное значение имеет дублирование этой функции, и почему фигура шута, Арлекина столь двусмысленны?

Сакральное по определению охватывает собой *все* аспекты бытия. В законченном и полноценном традиционном обществе нет и не может быть *профанического*. Каждый предмет, каждая вещь, каждое существо принадлежат к цепочки символических явлений, через которые протекает нескончаемая *иерофания*, "обнаружение сакральности". Этот аспект тотальности, всеобщности является *главной* отличительной чертой такого общества. Сакральным является не только "возвышенное", "особое", "выделенное", "благое", но и *все остальное*. Причастность к глубинным слоям бытия имеют не только "высокие" вещи, но и "низкие". Сакральны не только день, небо, солнце, но и ночь, земля (подземный мир), луна, мрак. У каждой вещи – большой или малой, благой или злой, живой или мертвой – есть своя нить, связующая ее с субстанцией мировой души. И здесь нет исключений.

Религия – а под религией в узком смысле следует понимать все же те традиции, которые основаны на получение Откровения и связаны с теорией "творения" -- со своей стороны, представляет "*избирательное сакральное*", т.е. взгляд на мир, где сакрально отнюдь не все, где одно *сакрально* (это область религии), а другое *нет*. Религия наделяет качеством сакральности только "благую", "светлую" часть мира, только "добро", "высокое". Остальное оно относит к профанному, к "*области вне храма*". В полноценном сакральном обществе храма как такого не существует, поскольку им является *весь мир*, а там, где культовые строения существуют, их стены не воспринимаются как нечто непроницаемое, как абсолютная преграда. Эти стены *метафизически прозрачны**.

Когда сакральное переходит в формат религиозного, то определенная часть сакрального вытесняется, помещается на периферии, отсекается. Отношение к этой части варьируется – в каких-то аспектах оно полностью демонизируется, осознается как область "дьявола". В других случаях она включается в общую систему, но на особых правах.

Поэтому и жречество, переходя от статуса сакрального к религиозному, существенно *меняет свои функции*. Часть интегрируется в новые религиозные институты, становится клиром; другая часть выносится в область "магии", "колдовства", "эзотерических" организаций; третья начинает играть особую социальную, культурную -- к ней относится фигура "шута" *.

Шут как носитель остаточной сакральности

Шут, таким образом, берет на себя в значительной степени *"темную часть", "остаточное сакральное"*, и это во многом объясняет нам особенности этого персонажа. Фигура дохристианского друида (или славянского волхва) распадается в Средневековье на две составляющие – "серьезную", "положительную", "возвышенную" сакральность кардинала или епископа и "смеховую", "грубую", "приземленную" сакральность шута, скомороха. В обоих случаях обе части "расчлененного Мерлина" оказывают на структуру Политического самое серьезное влияние.

Возраст архаической фигуры трикстера доказывает, что подобные трансформации сакральности, ее редукция могли иметь место и в более далекие эпохи, и переход к религиозной форме сакральности есть лишь один из эпизодов этого более длительного и масштабного явления, чьи прецеденты уходят в глубокую древность*.

Сакральные атрибуты шута (шут и шаман)

Некоторые особенности поведения, костюма и жестов королевских шутов сближают их с древнейшим видом жречества – *шаманизмом*. Фигура шамана в определенном смысле может считаться *архетипической*.

Ортодоксальные традиционалисты (Генон, Эвола) видят в шаманах результат деградации более полноценной жреческой касты. Перманентисты стараются найти общие типологические черты между ними и другими типами жречества в разных культурах. Прогрессисты видят в них, напротив, примитивную начальную ступень развития религиозного комплекса. Для нас важно просто сопоставить ряд их характерных черт с образом "королевских шутов".

Наряд шута всей своей структурой подчеркивает его *странность, отличность, инаковость*. Это, в каком-то смысле, "одежда наоборот" -- отсюда задом наперед одетые башмаки, отсутствие рукавов и т.д. Одеяние шамана основано на той же идее. – Его костюм: вывернутая наизнанку шуба, гротескные украшения – часто из тех предметов, которые в данном культурном контексте украшениями не считаются, предметы быта, используемые не по назначению и т.д. Шаман в каком-то смысле, как и шут, есть "*человек наоборот*". Поэтому он иногда меняет пол, переодеваясь в одежду противоположного пола, ведет себя подчеркнуто *странно*. Костюм шамана подчеркивает "*слияние противоположностей*" – как и сам он объединяет миры посюсторонние с мирами потусторонними. Шаман сам есть "сочетание противоположностей".

Показательны симптомы "шаманской болезни", позволяющие распознать шамана. В переломном возрасте будущий шаман начинает видеть *странные* сны: ему предстают разные необычные сущности, он впадает в ступор перед исполнением обычных для молодых людей племени заданий – рубка деревьев, рыбная ловля, охота. Ему становится "жалко" дерево, рыба "просит его не ловить ее", "зверь взывает к нему голосом предка" и т.д. Это признаки "*видения*", т.е. контакта с иным миром, который призывает шамана к себе. Для обычных людей выражения "голос рыбы", "просьба дерева", "шепот ночных духов" звучат нелепо и гротескно. В принципе, это предмет для смеха, но смех этот сопряжен с особым

напряженным подозрением. Нечто подобное – вполне зловещее – есть в репликах шута или невнятных речах юродивых.

Став шаманом, человек начинает носить атрибуты своего призвания. Это инструменты камлания. В первую очередь, бубен или трещотка. Издание странных неблагозвучных звуков – обязательная практика в ходе камлания. Погремушка шута и его колокольчики явно относятся к этому разряду. Звук погремушки и звон бубенцов обращают внимание на "остаточное сакральное", на мир духов – подобно тому, как колокольный благовест зовет людей к заутренней – к светлой стороне сакрального.

Древнейшим значением наделены и повадки шута – в частности, то, что он прыгает на одной ноге. Символизм "одноногости" (вариация -- хромоты) тесно связан с культовыми обрядами зимнего солнцестояния: одна "нога" года переместилась в новый цикл, другая осталась в старом году. – Отсюда же одиночные башмаки и чулки под новогодней елкой, куда кладут подарки. В ирландском цикле легенд существовала особая категория особенно могучих демонических существ, называемых "одноногие". – Это фигуры ключевой точки цикла. Прыгая (или стоя) на одной ноге, шут призывает сосредоточиться на том миге, где происходит контакт двух областей – символически "старого года" и "нового года".

Одежда шута состоит из черно-белых заплаток – как у фракийских колдунов. Грасе д'Орсе считает, что это также намек на панцирь черепахи, символ мудрости. Черно-белый костюм – это также напоминание о глазах Аргуса – мифического существа, тело которого состояло из глаз. Это "сферическое зрение" соответствует пророческому схватыванию прошлого, настоящего и будущего в едином миге, в архетипическом неразрывном единстве. Это наглядный образ "интеллектуальной интуиции".

Черно-белый цвет символизирует парадоксальное сочетание "света" и "тьмы", "ума" и "безумия", "добра" и "зла", которое и составляет, в определенном смысле, *стихию сакрального в полной, еще нерасщепленной форме*. Этот же символизм связан с моментом зимнего солнцестояния -- точкой года, где во многих древнейших культурах праздновались "великие мистерии". Обряды переодевания на зимние святки людей в странные одежды, в шкуры животных, параллельно с обрядовым колядованием – попрошайничеством – сохранились в Восточной Европе (в том числе в России) до сегодняшнего дня – они являются распространенным ритуалом рождественских праздников. Это воспоминания о древнейших архаических культах. Если "светлой" легитимизированной церковью точкой годового цикла, связанной с зимним солнцестоянием, является праздник Рождества Христова, то приуроченные к нему "святки", народные обряды и поверья, с ними связанные, отражают именно "остаточную сакральность".

Ослиные процессии и сатурналии

Со сходными идеями сопряжены и средневековые "ослиные процессии", которые довольно долго праздновались по всей Европе и которые дали начало карнавалам. "Ослиные процессии" протекали по-разному; общим смыслом было участие *христианского клира и знати в шутовском действе*. Епископа, украшенного венками, сажали задом наперед на осла, Папе дарили лисенка, процессия распевала нелепые песнопения, подчас богохульного и непристойного содержания. В некоторых случаях самого осла наряжали Папой и вводили в церковь под ликование толпы. *

Эти шутовские обряды связаны с древними сатурналиями, сакральными праздниками, посвященными переворотам всех пропорций, когда на короткий срок слуги становились господами, а господа – слугами, когда отменялись традиционные запреты и табу, когда

серьезное и шутовское, возвышенное и низкое менялись местами, а еще точнее, смешивались в общем хаосе, возвращаясь к жизненным истокам, где отсутствовали пары противоположностей, и наличествовала только *изобильная сакральная полнота бытия*. Сатурналия – своего рода обрядовый возврат в "золотой век" (царство Сатурна как раз и считалось "золотым веком"), к полноте сакрального, предшествующего позднейшим разграничениям.

Согласно Генону, "шутовские процессии" играли в общей структуре христианской цивилизации Европы огромную роль, так как на ограниченный период времени восстанавливали сакральность до его полноты. Церковь, допуская подобные эксцессы и соучаствуя в них, простирала свой контроль и на "остаточное сакральное", интегрируя его в свою собственную структуру. Генон делает любопытное предположение, что после отмены этого ритуального шествия в Европе вспыхнула эпидемия "колдовства" и "черной магии", что потребовало создания жестких карательных организаций в роде Святой Инквизиции – с хорошо известными последствиями. "Остаточное сакральное" вышло из под контроля церкви и стало самоорганизовываться на периферии общества, перейдя к формальной конфронтации.

Шут и шутовское начало в структуре общества, таким образом, обнаруживается как важнейший инструмент интеграции "остаточной сакральности".

Политическая функция игры и развлечений

В традиционном обществе все функции были строго распределены. Труд был достоянием вайшьев и шудр. Брахманы же и кшатрии не только могли не работать, но *обязаны были не работать*. Не по экономическим, но *по ритуальным причинам*. Каждая каста при этом имела собственные ритуальные занятия. Одним из классических занятий касты кшатриев была *игра**.

Игры, как и все остальное, имеют сакральное происхождение. По своей структуре игра точно соответствует внутреннему миру и психологии именно касты воинов. *Стихия игры отражает тот динамический, постоянно меняющийся мир, полный метаморфоз и перепада напряжений, в котором пребывает душа воина.*

Брахманы ритуально сохраняли бесстрастное выражение лица. Смех не входил в разряд эмоций и жестов, разрешенных жреческому сословию. Невозмутимость, даже некоторая скорбность (рожденная постоянным сопоставлением мира высших принципов, архетипов, с земной искаженной реальностью) являлись отличительным признаком высшей касты жрецов*.

Для кшатриев, напротив, смех, улыбка, веселье, хохот, шутки были вполне естественным проявлением. Комический, комедийный аспект реальности был близок их природе. *Смех изобрели воины.*

В индуизме существует теория "*сакральной игры*" ("лила" -- на санскрите, "игра"). Согласно этой теории, как только высшие начала из архетипического состояния выходят в проявленный конкретный мир, они теряют изначальную серьезность, бесстрастность, начинают видоизменяться, и это уже -- поле игры. Все проявленное носит *игровой* характер в сравнении с непроявленным, которое заведомо проявленное превышает и релятивизирует, делает относительным. Одной из возможных и закономерных реакций на осознание относительности мира и его существ в сравнении с неизменными началами является смех, отношение к происходящему в проявленной действительности как к веселой (подчас жестокой) игре.

То, что кажется нам сегодня само собой разумеющимся, – игры, развлечения, зрелища, -- некогда были достоянием лишь одной касты – кшатриев, которые разработали основные модели увеселений. Веселье, смех, игры, пиры отражали, даже в своей поверхностности и несерьезности, глубинную кастовую истину – так воины понимали структуру самой онтологии, качество мира*.

Серьезность увеселений и игр

Здесь стоит сказать несколько слов собственно о смехе. С точки зрения сакрального представления о реальности, мир представляет собой некое полотно, натянутой между двумя полюсами – "световым" (в индуизме, "саттва") и "темным" (в индуизме, "тамас"), между "небом" и "подземным миром" ("внутренностями земли"). В чистом виде предельные миры не выступают, и человек имеет к ним всегда опосредованное отношение. Но промежуточная реальность, которой по сути является весь мир, представляет собой некоторое "искажение" чистых полюсов, определенную *погрешность*. Фиксация внимания на промежуточном пространстве, схватывание структуры искажения в определенных случаях приводит к головокружительному *интенсивному веселью*, сложной иронии, которые древние называли "улыбкой богов". Чистая стихия жизни, которая есть одновременно максимум смешения высших принципов, провоцирует припадки оргиастического веселья, тревожного хохота, интенсивной концентрации чувств, сопряженной с опытным обнаружением несерьезности всего происходящего, всего существующего.

Шуты служили при дворе королей и крупных синьоров именно для развлечений, обязательно присутствовали на пирах, участвовали в играх. Развлекательная функция шута имеет прямое отношение к кастовой специфике кшатриев. – Игра для них *форма постижения глубоких и серьезных онтологических истин*. Даже политические решения, рассмотренные в шутовском, игровом ракурсе, отличались отнюдь не легковесностью, но соответствовали внутренней природе царской власти. После "революции кшатриев" сами кшатрии распространили свою типологическую модель постижения мира и на жрецов, перенося – через шутовство и увеселительное отношение к реальности – свой кастовый подход на всех остальных.

Показательны шутовские мистерии в духе "ослиных процессий", которые устраивал на Руси Петр Первый – русский монарх, который завершил последний этап "революции кшатриев" в России, начатый его отцом Алексеем Михайловичем. Развеселые красочные кощунственные представления Петра на религиозные темы совпадали структурно и исторически с упразднением на Руси Патриаршества и введением структуры Синода, главой которого Петр поставил светское лицо.

Смех и жизнь

Своеобразную концепцию смеха развил французский философ Анри Бергсон*.

Бергсон считает, что смех является одной из характерных черт человека как "*умеющего смеяться животного*"*.

Способность к смеху Бергсон относит к одному из проявлений рассудка, т.е. не столько к эмоциям, сколько к особой форме рациональной реакции. Бергсон утверждает: "(...) комическое для полноты своего действия требует как бы кратковременной анестезии сердца. Оно обращается к чистому разуму".

Сущность комического Бергсон видит в том, что определенный ракурс взгляда обнаруживает в якобы "*естественном*" – "живом", "спонтанном", "органическом" – процессе черты

механической заданности. "Внедрение механического в природу и автоматическая регламентация общественной жизни – вот два типа забавных эффектов", пишет он. *Смешным является обнаружение механической ("серийной", автоматической, аппаратной) природы того, что выдает себя за органическое.* Оратор, в самый патетический момент речи опрокидывающий неуклюжим жестом графин, чихающая в минуту объяснения в любви дама, приглашение поэта, читающего вдохновенную поэму, съесть бутерброд – все это проявления механической природы человека, связанной с его телесностью, в тот момент, когда вся ситуация призвана, напротив, максимально отвлечься от нее и сосредоточиться на "высоком".

Поэтому смех вызывают куклы. Кукольное представление само по себе – вне зависимости от его содержания -- заведомо вызывает смех. Справедливо и обратное – чтобы подчеркнуть комедийный характер представления актеры должны выражать "кукольность" действия.

Смех, который вызывает у нас имитация, подражание, есть следствие обнаружения *в естественном искусственной подоплеки*. Подлинное никогда не вызывает смеха – ни подлинная красота, ни подлинное уродство, ни подлинное зло, ни подлинное добро. Смех рождается там, где обнаруживается *фальшивость, подделка, неподлинность. Зазор между оригиналом и копией есть пространство рождения смеха*.

Шут призывает к онтологии

Шут делает этот зазор зримым, привлекает к нему внимание. Обнажая искусственность и имитационность человеческого, шут призывает сконцентрировать внимание на том, *что* является источником жизни, полюсом бытия.

Человек склонен забывать, что он -- лишь функция от внечеловеческих сил – высших и низших, что он не является самодостаточным онтологическим началом. С точки зрения максимального гуманизма, индивидуум* управляется сложной системой сочетания божественных (духовных) и животно-механических элементов. Самое смешное, что он постоянно забывает об этом (или даже вовсе не подозревает), и ведет себя так, как если бы он был "нерасчленимым", "неразложимым" существом, действующим спонтанно и самовластно. Марионеткой, куклой, фетишем является само человеческое "я", и всякий раз, когда его вторичность ("дивидуальность") обнаруживается, возникает комический эффект.

Сюжет о "тайных праведниках"

На Руси традиция шутовства имела две разновидности. С одной стороны, это была православная, идущая от Византии традиция *юродивых*, с другой – местная древне-славянская дохристианская линия *скоморохов*.

Традиция юродивых, почти неизвестная в западном христианстве, является важной особенностью Православия*.

Это связано и с тем, что православное христианство более соответствует полноценной сакральной традиции, нежели западное христианство, которое представляет собой именно "религию" (в узком понимании этого слова) *.

Традиция юродивых связана с темой "*тайной святости*".

Византийские источники содержат много сюжетов, посвященных этой теме. Структура большинства сюжетов про юродивых (как "тайных праведников") такова: святой подвижник,

идущий прямым путем христианской аскезы на вершине своих подвигов задается вопросом – "есть ли еще большие подвижники, нежели он сам?". Другим вариантом этого вопроса является ситуация, когда святой подвижник задается каким-то другим вопросом, который находится в исключительном ведении Божества. Иными словами, реализовав человеческий потенциал совершенствования, аскет начинает интересоваться, *что дальше и что выше*. Ответ, который он обычно получает, имеет парадоксальный характер.

Например, приходя в поисках высшей святости в какой-либо монастырь, он обнаруживает при входе в него лежащую пьяную женщину. Он возмущается подобным кощунством*.

Позднее от старцев монастыря (или от ангела, в других версиях) он узнает, что женщина отнюдь не пьянчужка, а великая святая, которая настолько смиренна, что старается специально вызвать брезгливость окружающих, изображая последнюю форму дипсомании, но на самом деле являясь постницей, молитвенницей и праведницей, во всем превосходящей старцев. Эта тайная святая практикует подвиг юродства.

Другие истории связаны с юродством в городах. Так, есть пример о чете двух юродивых, которые подвизались на базаре, собирали тычки, насмешки и затрещины, представлялись убогими и неполноценными, иногда специально задирались к прохожим, чтобы добрать тумаков, но, вернувшись с базара, все остальное время проводили в молитвах, покаянии, посте и подаянии милостыни.

К разряду историй про "тайных святых", "тайных праведников" относятся и некоторые сюжеты, не связанные напрямую с юродством. Так, в некоторых случаях, старец возжелавший узнать про то, кто более праведен, чем он сам, получает такой ответ: "это император". Праведник, знающий о многих явно греховных и неправедных делах императора, удивляется – как это может быть? В ответ он получает следующее "объяснение": "император очень любит бега, скачки, и когда он стоит на стадионе, его все время подмывает громко завопить, захлопать в ладоши и другим способом выказать свое состояние волнения, но он делает над собой нечеловеческое усилие, и сохраняет полную непроницаемость, поэтому он и превосходит вопрошающего по праведности". Удивленный подвижник спрашивает снова: а есть ли еще кто-то, кто был бы, в таком случае, праведнее императора? Ответ: "да, есть, известный продавец-зеленщик из такой-то лавки". Тут у подвижника удивление не знает предела: но ведь всем известно, что он обвешивает своих покупателей. Ответ: "да, обвешивает, но он страдает патологической жадностью и неистовой страстью к обману, и всячески сопротивляется бесу, поэтому обвешивает гораздо меньше, чем ему хотелось бы". После этого аскет начинает что-то понимать.

Притча о "судах Божих"

Архетипом историй про "тайных праведников" является история про "суды Божии". Она входит составной частью в "Коран" мусульман (так называемая легенда о Мусе – Моисее -- и Хизре), но есть и в православных источниках – в книге "Поучений" этот текст читается на праздник "Введения Богородицы во Храм" *.

Сюжет православной версии таков: один большой подвижник решил узнать "суды Божии", т.е. тайны Промысла. К нему пришел ангел в обличии монаха и предложил вместе пойти путешествовать, чтобы узнать эту тайну. После этого начинаются странные вещи. Спутник безо всяких объяснений выбрасывает в море дорогое серебряное блюдо, принадлежащее хозяину корабля, который смилостивился над ними и взялся перевести через бушующее море. Потом он своими руками душит мальчика, которого другой гостеприимный хозяин подводит под монашеское благословение. Наконец, он после гостеприимного приема в доме

бедных сирот сносит до основания их дом. Не вытерпев такого поведения, подвижник впадает в сомнение и восклицает: "уж не бес ли ты, что творишь такие мерзкие и безумные дела?" На что ангел отвечает: "нет, не бес и поясняет: блюдо досталось хозяину неправедным путем, этот единственный грех мог бы омрачить его посмертную судьбу; задушенный мальчик в будущем стал бы злодеем и привел бы в ад своего доброго отца; а под разрушенной стеной дома сирот скрыто сокровище, которое они в противном случае не нашли бы никогда и не смогли бы потратить их на спасение души и облагодетельствование всех нуждающихся". Так ангел продемонстрировал нечеловеческую ответственность и знание "судов Божиих".

Структура истории про ангела является парадигмой сюжетов про "тайных святых". Он выступает в данном случае также как юродивые, которые принадлежат субъективно к структуре божественного мира, что остается совершенно неочевидным для окружающих, напротив, воспринимающих их как "странных", "безумных", "дурачков".

Православное юродство

Юродивые бросают вызов *чисто человеческому пониманию сакрального*, ограниченному *рассудочными* моделями, демонстрируют *несопоставимость божественного и человеческого*, делают действительной дистанцию, которая их разделяет. Они ритуально восполняют полноту сакрального относительно ее редуцированной, "умаленной" формы. Иными словами, именно юродивые выполняют подлинно *жреческую функцию*, дополняя религиозную модель до интегральной полноты.

Многие византийские юродивые были канонизированы как святые. Одним из самых чтимых является святой Андрей Юродивый, с житием которого связан большой православный праздник, особенно почитаемый на Руси – Покров Пресвятой Богородицы*. Богородица явилась Андрею Юродивому в храме во время богослужения в видении, держа омофор над верующими. Праздник Покрова символизирует постоянное участие Богородицы в судьбах православных народов. Показательно, что именно юродивому открылось это видение, хотя на службе присутствовали и Константинопольский Патриарх, и василевс-император, и сонм архиереев.

Традиция юродивых получила широкое распространение на Руси. История о русских юродивых и их жития были чрезвычайно популярны. Юродивые были постоянными участниками царского двора – особенно, в Московский период. Иван Грозный им особенно благоволил.

Предание повествует, что однажды юродивый Василий Блаженный был приглашен в палаты к царю Ивану. Грозный встретил гостя с почтением, усадил за стол и налил ему вина. Но юродивый выплеснул вино в окно. Царь налил другую чарку, гость опять вылил. И в третий раз сделал то же. Тогда царь разгневался: "Почему презрел царское угощение?" На это блаженный ответил: "Не презрел я твое угощение, а пожар залил в Великом Новгороде".

Царь тут же гонца послал в Новгород узнать, как было на самом деле. Когда гонец вернулся, то сообщил, что именно в тот день и час, когда блаженный выплеснул вино, в Новгороде бушевал огромный пожар. Люди не надеялись с ним справиться, и тогда вдруг явился нагой человек с водоносом в руках, стал ходить по пожару, заливать пламя и в один час его потушил*.

Другой почитаемый юродивый был знаменит тем, что крестился на дома грешников и ругался, стоя на пороге домов добропорядочных граждан, вызывая всеобщее возмущение.

Кроме того, он швырял в святые иконы камни, что было верхом святотатства. Объяснение пришло позже: те, кого считали "грешниками", совершили покаяние и исправились, кажущиеся "праведники", оказывается, втайне грешили, а под слоем краски святых образов, отпавшей от иконы после попадания камня юродивого, обнажилась сатанинская "адопись" – сектантские изображения бесов.

Знаменитый русский юродивый Василий Блаженный*, в честь которого назван красивейший русский храм на Красной площади, позволял себе укорять даже самого Ивана Грозного – известен эпизод, когда юродивый обличил Царя во время богослужения, уверяя, что его мысли сейчас далеко от Бога и полностью погружены в мирские суетные помыслы. Юродивые при русских царях играли в значительной степени роль шутов при суверенах Европы – с той лишь разницей, что в данном случае мы имеем дело с направлением чисто христианской (православной) традиции, тогда как европейские шуты принадлежали к дохристианским жреческим корпорациям, не получившим прямой легитимации в рамках христианства. Шутов католичество терпело, но не более того. Юродивые же были закономерной и легализированной ветвью в рамках православного благочестия.

"Студент холодных вод"

Юродство в России сохранилось до нашего времени. Одним из последних великих юродивых XIX был Иван Яковлевич Корейша, называвший себя "студентом холодных вод". К заточенному в психиатрической клинике Корейше собирался весь цвет российского общества – вплоть до великих князей. Бессмысленное бормотание Корейши интерпретировалось на тысячи ладов, его предсказания считались точными и неуклонно сбывающимися, хотя они звучали приблизительно так – "без працы набенды калалацы" *.

"Старец" Григорий Распутин является уже пародийной фигурой, но структурно вписывающийся в тот же контекст.

Скоморохи

Были на Руси и прямые аналоги европейских шутов – скоморохи, называемые также "веселыми людьми". Они представляли собой инерциальных продолжателей древних дохристианских жреческих структур – прямых наследников славянских волхвов. Но после принятия новой веры и существенного изменения всей структуры Политического, эти братства унаследовали лишь частичные аспекты древнейшего знания.

Скоморохи – как и другие формы бродячего жречества – жили сбором милостыни, постоянно перемещались по территории Древней Руси. К ним в полной мере приложимо все то, что было сказано об Арлекине. Структура представлений скоморохов, их действа, их инсценировки отражали общий сценарий древних инициатических мистерий.

Обязательными атрибутами процессии скоморохов были *медведи*, которых они водили на цепи и заставляли участвовать в представлениях. Медведь -- символ касты воинов, кшатриев. В то же время медведи и шкуры медведей играли особую роль в лунных ритуалах древности – в частности, они были центральными действующими лицами в обрядах, посвященных Артемиде (Диане), все жрицы Артемиды носили медвежьи шкуры.

Другой важный элемент скоморошеских представлений – так называемая "коза", которую изображал подросток младше 13 лет. Участие подростка также имело сакральный смысл: в "Элевсинских мистериях" греков в ритуальных целях использовался подросток (мальчик) –

"отрок очага". Мальчик был наряжен в рогатую маску и изображал культовую фигуру, связанную с древним Дионисом.

Музыка и песни скоморохов, их представления имели обрядовое значение. То, что в простонародном сознании подчас воспринималось как грубые скабрезные сюжеты или сатира, на самом деле, было изложением древнейших священных знаний – где мотивы иерогамии, брачного сочетания неба и земли, богов и богинь несли в себе глубокий инициатический смысл.

Скоморохи были непременными участниками царских забав и увеселений, и в данном случае их функция полностью совпадает с европейскими шутами, -- с той лишь разницей, что в русской истории мы не знаем примеров, чтобы скоморохи действовали по одиночке и достигали личного влияния на князей и бояр. В остальном же они так же, как и шуты, были продолжателями дохристианских экстатических культов.

Сейчас трудно установить точные пропорции влияния скоморохов на Политическое в Древней Руси: скорее всего, оно либо уступало влиянию более распространенного и приемлемого юродства, либо осталось за пределами внимания исторических хроник.

Показательно, что несмотря на периодические преследования скоморохов, эта структура существовала долгие столетия. Самая серьезная волна гонений на них совпала с эпохой церковного раскола и была делом рук кружка "боголюбцев". Показательно, что это приходится на исторический момент, когда на всех уровнях Россия подверглась процессу десакрализации. И не случайно жесткие преследования скоморохов – носителей древнейших дохристианских традиций -- были своего рода прелюдией гонения на самих христиан-староверов, верных традициям отцов, на следующем православном периоде русской истории.

Иван-дурак

Русские волшебные сказки представляют собой народную фольклорную версию древних сакральных знаний. Их сюжеты несут в себе важную информацию о структуре инициаций, культов, обрядов. Это фрагментарные модели древнего жреческого знания. В форме сказок сохранились свидетельства эпох глубокой древности, предшествующей установлению на Руси христианства*.

В данном случае нас интересует известный сказочный персонаж – Иван-дурак. Обратим внимание на имя – "дурак". Английское "joker", французское "bouffon", т.е. "шут" означает также "дурак", "глупец". Высшая сверхрассудочная мудрость, основанная на интеллектуальной интуиции, действительно, представляется обыденному сознанию "глупостью", так как структуры этой формы познания уходят корнями в те реальности, которые не очевидны профаническому взгляду.

Иван-дурак не личность, но функция, это название для представителей жреческой касты в той ситуации, когда сам полноценный институт жречества либо смещен на периферию общества, либо формально упразднен. Иными словами, это *жречество остаточное*.

Поэтому в сюжетах, связанных с Иваном-дураком, неизменно фигурирует царь. Царь, чье несоизмеримое превосходство над Иваном-дураком подчеркивается в начале большинства сюжетов, в конце концов, оказывается посрамленным перед лицом внешне абсурдных действий главного персонажа. Так маргинализированное, приниженное жречество мстит касте кшатриев. Но Иван-дурак не просто наказывает и посрамляет царя, он же его и спасает в безвыходных ситуациях, исполняя за него необходимые подвиги – причем многие из них

имеют явно шаманский, инициатический, культовый смысл. Таким образом, фольклорные сюжеты восстанавливают полноту сакральной иерархии Политического – в идеальном пространстве волшебной сказки жрецы воссоздают свое законное величие, реставрируя изначальные – "нормальные" – пропорции.

Важна связь Ивана-дурака с печью. Печь мыслилась как изначальный жертвенник, место пребывания священного огня. Но именно на огне древние жрецы приносили свои жертвы – само русское слово "жрец" происходит от корня "жар", "гореть": жрец" есть тот, кто сжигает на жарком огне жертвы (слово "жертва" – того же корня, "жертва", то, что сжигается – сравни церковно-славянское значение слова "жрать" – "сжигать", "палить"). Поскольку печь священна, как священен жертвенник, она способна переносить героя в разные места. Путешествие на печи есть символ особых волшебных качеств жреца, полученных в результате исполнения определенных кастовых норм. Неподвижность Ивана-дурака – также символ его брахманической природы. Иван-дурак как жрец принадлежит стихии неподвижной стабильности, чем раздражает кшатриев и вайшьев. – Кстати, многие былинные богатыри – в частности, Илья Муромец – "сиднем сидят" многие годы и с большой неохотой отправляются на подвиги, призванные царем или народом.

Иван-дурак говорит со щукой, другими животными. Понимать язык зверей (птиц) было прерогативой посвященных в жреческие культы.

Подчас Ивана-дурака заменяют в сказках аналогичные персонажи с теми же функциями.

Дервиши и секта маламатья

В исламском мире функции шута выполняли представители некоторых суфийских тайных братств.

Поведение суфиев было странным для окружающих непосвященных. В частности, суфии позволяли себе подчас нарушать свято чтимые мусульманами правила шариата – молитвы, отказ от алкоголя и т.д. – чем вызывали гнев окружающих. В некоторых случаях открытая проповедь идей суфизма стоила проповедникам жизни. Так величайший иранский мистик, основатель тайного суфийского братства "ишракийун", "шейх-аль-Ишрак" Шихобаддин Яхья Сохраварди был казнен султаном Саладдином за ересь.

Другой известный случай: суфий Аль-Халладж был сожжен живьем за то, что в мистическом экстазе выкрикнул богохульную для ислама формулу – "Ана-ль-Хакк", "Аз есмь Истинный", присвоив себе атрибут Аллаха. Конечно, это крайние случаи суфизма, но они показательны, так как демонстрируют его духовную сущность, выходящую за рамки конвенциональной религиозности. Суфии в исламе выполняют функцию, аналогичную "тайным святым" в христианстве. Многие аспекты ритуального поведения суфиев – бродяжничество, обет бедности, нарушение (подчас лишь видимое, провокационное) традиционных запретов, и т.д. – напоминают традиции юродивых. Суфии руководствуются высшей мудростью – как древние жрецы и пророки – и поэтому сплошь и рядом их поведение кажется "странным" и даже "глупым".

При этом мусульманские монархи обычно имели -- наряду с обычными советниками, визирями – суфиев, к которым обращались в самых сложных ситуациях. Так как в исламской традиции нет прямого аналога жреческой касты, то именно суфии выполняли ее роль – не в богослужении и отправлении культов (в исламе молитва не требует совершения никаких жреческих обрядов), но в сфере чистого знания, сопряженного с глубинными уровнями бытия. Кроме того, в самих суфийских братствах существовали особые инициатические

ритуалы и обряды, не проистекающие прямо из коранической традиции. Для полноценного анализа политической структуры исламского общества – как древнего, так и современного – необходимо особое внимание уделять именно этому *суфийскому фактору*, с учетом отсутствия в исламе касты жрецов.

Среди суфийских братств есть одно, которое еще ближе к юродивым и шутам, чем все остальные. Это – орден "маламатийя" *.

Члены этого ордена так же, как православные юродивые, ставят своей целью добиться отвращения и презрения окружающих. Для этого они специально провоцируют добропорядочных граждан вызывающим поведением, стараются схлопотать побольше ударов и затрещин. Часто, будучи состоятельными и вполне благочестивыми людьми, они переодеваются в нищих, ведут себя на грани приличия. Через такое самоумаление достигается высший идеал суфийского пути – "фана" *, самопогашение, за счет чего человек, добровольно уничтожая свое малое "я", очищает в своей душе место для того, чтобы там поселилось Божество, великое "Я".

Излюбленный сюжет суфийских историй повествует о том, что презренный, валяющийся на базаре среди отходов и нечистот нищий в лохмотьях оказывается, на самом деле, первым советником могущественного мусульманского правителя, вершащего судьбы мира *.

Функции шута в системе Политического

Разобрав функции шута в структуре Политического, можно сделать несколько выводов.

-- Шуты при царях как носители жреческой сакральности появляются в определенные исторические периоды промежуточного характера -- между полноценной сакральной иерархией и профаническим строем. Наличие этой фигуры свидетельствует о том, что мы имеем дело с обществом, где в той или иной степени произошла "революция кшатриев" и замена одной (более широкой) формы сакральности другой (более узкой – в частности, религиозной).

- По мере дальнейшей десакрализации обществ эта промежуточная форма жреческого начала постепенно изгоняется из структуры Политического, причем, важным моментом десакрализации следует считать формализацию и радикализацию противоречий между новыми моделями конвенционального жречества и носителями "остаточной сакральности" (речь идет о запрете "ослиных процессий, гонениях на скоморохов и т.д.).

- Полная десакрализация власти влечет собой исчезновение фигуры шута.

С этими выводами согласятся традиционалисты и прогрессисты, оценивая, однако, их с разными знаками – одни с печалью, другие с радостью.

Перманентисты же со своей стороны, постараются найти подтверждения тому, что и в современных светских режимах функции магов-шутов при правителях никуда не исчезли, лишь поменяв форму. Действительно, и в Новое время мы постоянно встречаем в окружении властителей крупнейших держав разных оккультистов, ясновидцев, целителей, гадалок, астрологов и предсказателей. В конце XX века к ним добавились экстрасенсы, контактеры и специалисты в биоэнергетике.

Кроме того, функции юродивых, скоморохов, королевских шутов вместе с обществом прошли процесс "демократизации" и превратились в бесчисленную плеяду комиков,

юмористов, актеров комедийного жанра, которые продолжают веселить – но на сей раз не властителей, а массы.

В любом случае, с точки зрения философии политики, роль шута требует самого пристального и серьезного внимания.

Глава 8. Онтология политического нонконформизма

Определение нонконформизма

В политической истории постоянно возникают заговоры, перевороты, происходят революции, восстания.

Эти явления могут быть объяснены по-разному. Можно рассматривать их лишь как часть «политических технологий» в ходе постоянной борьбы за власть. Марксисты видят в этом логику «классовой борьбы». Другие школы – процесс непрерывной ротации элит.

Онтологические истоки нонконформизма

Слово «нонконформизм» состоит частицы «нон» («нет») и «конформизм» («уподобление», «адаптация», «приятие», «отсутствие сопротивления»). *«Конформист» – тот, кто принимает нормативы социально-политического строя без возражений и следует им*; если они меняются, он адаптирует собственную позицию к изменившимся социально-политическим нормативам.

Соответственно, нонконформизм – это нечто прямо противоположное. *Нонконформизм есть такая социально-политическая позиция, которая противопоставляет себя существующей системе вещей (как в области политики, так и в иных в социальных, культурных, религиозных сферах).* Можно говорить о разных видах нонконформизма – о нонконформизме религиозном, этическом, социальном. В первую очередь, нас интересует *нонконформизм политический*. Под «нонконформизмом» в рамках философии политики мы понимаем очень широкое явление – это *любая форма несогласия и протеста против существующей в данный момент и в данном пространстве социально-политической системы*.

Нонконформизм невозможен без идеологии

Нонконформизм всегда имеет *идеологическую* основу. Идеология охватывает различные уровни – ценностный, философский, социальный, подчас, религиозный. Это иногда упускают из виду, пытаясь объяснить проявления нонконформизма простейшими, естественными социальными реакциями. – Например, когда угнетаемым массам больше невмоготу жить, они, действительно, восстают против своих угнетателей. Но при этом они по определению не могут восстать *только потому*, что им плохо живется. Для эффективности восстания они должны иметь определенную систему обоснований, *идеологию*. Только лишь нежелание жить в угнетенном состоянии не является *достаточным* основанием. Онтологическим фактором нонконформизма является та доктрина, та идеология, то мировоззрение, что стоят *за* неповиновением, протестом, восстанием, революцией.

В сферу нонконформизма (онтологии нонконформизма) попадают *все* формы социального протеста – от восстаний рабов в древности, дворцовых переворотов, до современных политических революций или рабочего движения.

Альтернатива и ее структура

Первым этапом онтологии нонконформизма является выработка *альтернативы,* имеющей прямое отношение к квинтэссенции Политического. В нонконформизме ясно и концентрированно протекает процесс, составляющий *суть политики*. Выработка *альтернативы* в рамках нонконформизма начинается с осмысления масштабных реальностей, связанных с основами мировоззрения, с выяснения глубинных интересов общества и его составляющих, с новым обращением к мифу об истоках и к конечной цели исторического пути, к проекту. За осмыслением, приводящим к выработке структуры альтернативы следует действие, направленное на ее реализацию. Причем, в отличие от общего определения Политического, это действие здесь берется более узко: *оно обязательно направлено на разрушение существующего порядка*. Утверждение альтернативы производит *альтернативное действие*, которое несет в себе отчетливый разрушительный элемент. *Уничтожение существующего, ниспровержение его является важнейшим отличительным признаком нонконформистской политики*.

Нонконформизм обращается к сути Политического, воспроизводит основные его «движения». Но при этом особенность заключается в том, что между собой сталкиваются *две модели Политического*, существующая, действительная, и несуществующая, возможная, причем обе они представляются как *антагонистические реальности*. Политический нонконформизм отличается тем, что его *выбор* находится не в рамках общепринятого Политического, но *вне их*, за их пределами. Этот выбор предполагает глубинную *смену парадигм* самого Политического. Нонконформизм можно рассматривать как *предельный случай* Политического.

Альтернатива, предлагаемого нонконформизмом, исходит из потенциально *иной* структуры Политического, нежели та, которая существует в настоящий момент. Само Политическое в нонконформизме жестко противопоставлено существующей политической системе.

Здесь могут быть самые разнообразные варианты – от *минимальной* альтернативности до *максимальной*.

Минимальный нонконформизм

Приведем пример *минимальной* степени нонконформизма. Одному из сыновей царя (вождя) не досталось власти, власть – по обычаю этого общества – должна переходить к старшему сыну, а он, например, младший, но при этом по каким-то обстоятельствам и соображениям стремится занять трон. Претендент ничего не хочет менять – ни существующей системы верований, ни социального уклада, – ему нужна лишь личная власть. Он организует для осуществления переворота дворцовую партию, с целью, допустим, отравить старшего брата, которому может достаться трон. Здесь альтернативность минимальна и сопряжена только с личностью претендента при сохранении основных параметров Политического.

Однако в реальной истории даже такой простейший (почти психологический) случай никогда не был представлен и осознан в прозрачно прозаическом ключе, где эгоистическая мотивация претендента выступала бы решающим (и единственным) фактором. «Официально» сценарий заговора младшего брата против старшего не мог быть легитимно признан. Всякий раз эта простейшая ситуация сопровождалась дополнительными обобщающими факторами. К примеру, царственный брат-заговорщик в своих действиях старался опираться на тех людей в обществе, кто – так же, как и он – были лишены наследства. Социальной базой и опорой ему мог служить минорат – младшие дети аристократических семей. Когда обобщение осознавалось, оно *переходило в статус*

политического нонконформизма и выражало интересы минората против майората, а это, в свою очередь, затрагивало напрямую социальный уклад и традиции.

В таком простейшем политическом (и психологическом) действии, как *братоубийство из-за престолонаследия* мы сталкиваемся с зачатками далеко идущей политической программы с первичными проявлениями альтернативы и политического нонконформизма.

Если заговор заканчивается удачно для его организатора, младший брат может отказаться и от обобщения и от своих «революционных» начинаний (утверждения «минората»), тем самым, ликвидировав нонконформное измерение. Но в определенных случаях оно, напротив, может получить продолжение в полном соответствии с мифологическими историями о «подвигах младшего сына», которые подчас отражаются в политических реформах.

Идеологический момент в нонконформизме

Исторически встречается и такой вид *радикального нонконформизма*, при котором представители определенных кругов, религий, групп, социальных классов приходят к утверждению, что вся система Политического, включая традиционные социальные институты, *не верна и подлежит упразднению*.

Против существующей системы они выставляют собственную *альтернативную, нонконформную систему* Политического. С момента, когда эта альтернатива сформулирована, и до тех пор, пока она не реализовалась на практике, пока сохраняется старый строй, мы имеем дело с полноценной *онтологией политического нонконформизма*.

Рассматривая эволюцию конкретных политических режимов – и особенно их переломные моменты (революции, перевороты, восстания, свержение династий и т.д.), – мы видим, что в ответственных за перемены силах можно выделить элементы как минимального, так и максимального нонконформизма. Однако всегда мы имеем дело с *идеологической альтернативой,* либо подробно разработанной и развитой, в случае глобальной социальной революции, либо, наоборот, зачаточной, в случае рядового дворцового переворота. Если идеологическая альтернатива полноценно оформлена, значит она сама по себе и выступает исторической причиной политической трансформации (соответственно, силы, вызвавшие ее к жизни, тождественны носителям именно идеологической составляющей этой *альтернативы*). Если же идеологический момент находится в зачаточной степени, значит, скорее всего, он является не более, чем прикрытием для удовлетворения неких частных интересов (т.е. силы, вызвавшие такое политическое событие, являются внешними и случайными по отношению к носителям идеологического проекта или его субститута).

Альтернативная сакральность

Сакральное общество является архетипическим, образцовым, парадигмальным именно потому, что содержит в себе всю полноту элементов сакрального, редуцировав которые, можно легко получить остальные постсакральные, несакральные или антисакральные политические и социальные модели. – Из целого всегда легко вывести частное, а из избытка – недостаток. Вот почему об онтологии нонконформизма в парадигмальном смысле можно говорить как об *альтернативной сакральности*.

Альтернативная сакральность – ключевое понятие для выяснения сущности онтологии нонконформизма. Поскольку Политическое в традиционном обществе сакрально, то существующий строй считался освященным свыше. Даже в теории оторвать этот строй от его священных истоков было для человека Традиции чрезвычайно трудно, и для того, чтобы

сформулировать нонконформную политическую модель, ведущую к революции, восстанию или перевороту, надо было выдвинуть концепцию, сопоставимую *по своей сакральности* с тем, что существовало в данный момент.

Революция буддизма

К примеру, если кастовая система традиционно основывалась на понимании духовных различий в самой структуре Божества, то альтернативная, отрицающая касты, система должна была обосновываться через *иное понимание самой божественной природы*. Именно это мы встречаем в буддизме, который по отношению к окружающему сакральному контексту представлял собой настоящую революцию. Буддизм начинает с того, что утверждает: «ваше – индуистское – представление о Божестве неадекватно». «Ваши Боги, – говорит Будда, обращаясь по умолчанию к сторонникам индуизма, среди которых он жил и проповедовал, – являются не свободными высшими существами, но механическими элементами колеса сансары, колеса перевоплощений; по большому счету, они крутятся, как белки, в этом колесе сансары наравне с червями, животными, свиньями, людьми, собаками, брахманами, и все это не что иное, как порочный круг перевоплощений». Буддизм отрицает не просто социально-политическую систему индуистских каст, он *отрицает индуистский взгляд на сущность Божества*, на природу и структуру богов (а, следовательно, и людей). Здесь и содержится исток рождения религиозной общины сангхи (радикально монашеского типа), которая представляет собой новый для индуистского общества социальный элемент, ведущий при определенных обстоятельствах к политическим трансформациям – таким, например, как реформы царя Ашока.

Даосы, гностики и староверы с опорой на восставшую чернь

В подобном ключе можно дать более глубокую оценку многих исторических событий. Например, крестьянское восстание «желтых повязок» в Китае 184-204 годов. Обычно оно описывается как восстание народных масс, поднявшихся против гнета эксплуататоров, чиновников, государственных поборов и т.д. Социальная несправедливость, голод, притеснения и спонтанная реакция на это социальных низов Китая видятся как главные движущие силы социальных волнений. Это совершенно правильно на уровне социальной феноменологии. На уровне онтологии нонконформизма важнее другое: восстание «желтых повязок» представляло собой скоординированное выступление, организованное даосами, эзотерическим направлением китайской традиции.

Другой пример – народные восстания в Европе – от французских вальденсов и чешских таборитов до английских рэйвенхэдов и луддитов. Во всех случаях мы имеем дело с социальным проявлением некоторых мистических сект гностического толка, имеющих более или менее развитую теологию, альтернативную официальной церкви.

Во всех этих случаях *сквозь социальное недовольство давали о себе знать альтернативные модели понимания сакрального*. Поэтому в каждой революции присутствуют духовные, сакральные или, если угодно, религиозные аспекты.

В русской истории можно привести в пример крестьянские войны Разина (1670-1671) и Пугачева (1773 -1775), которые в значительной степени были связаны с радикальным старообрядческим сектором казачества и крестьянства. Оба – и Пугачев и Разин – были старообрядцами, и опирались не просто на протест угнетенных масс, но на идею «доброго царства» и «подлинной веры», которые должны были сменить «Вавилон», в который превратилась Российская Империя Романовых после церковного раскола. Тема «царского происхождения» Пугачева полностью вписывается в контекст «альтернативной

сакральности», которая, с одной стороны, придает династическим переворотам идеологический характер, а с другой – нагружает социальное и религиозное восстание мифологической псевдо-династической составляющей.

Альтернативная сакральность в русском большевизме

Мы видим, таким образом, что в основе социальных революций лежит некоторая духовная, мистическая, религиозная идеология.

Наиболее проницательные историки (такие, например, как Михаил Агурский и Александр Эткинд) применили этот подход к исследованию Великой Октябрьской Революции, получив на этом основании много интересных и неожиданных выводов.

Агурский и Эткинд с разных точек зрения, но в равной степени убедительно показывают, что «параллельной идеологией» (т.е. «альтернативной сакральностью») рационалистической и социальной большевистской революции был целый спектр иррациональных течений в русском сектантстве (как простонародном, так и интеллигентском), чем активно интересовались Ленин и Бонч-Бруевич (существуют исторические документы, свидетельствующие, что первый давал второму указание исследовать возможность подключения русских сектантов к политической борьбе и пропаганды среди них коммунистической идеологии), а также Троцкий, Богданов и многие другие большевики. Само большевистское стремление построить «рай на земле» было выражением национал-сектантского гетеродоксально христианского импульса. По своей структуре первые коммунистические ячейки были прямыми аналогами эсхатологических сект, крайне радикального воинственного толка.

Само слово «революция» – по-латински «возвращение», «вращение» – рассматривалось в этом ключе как «возврат к истокам», магическое преображение мира, возвращающегося из отчужденного состояния к изначальному изобилию.

Другой историк Норман Кон исследовал, в свою очередь, мистический эсхатологический компонент в двух политических течениях – русском большевизме и немецком национал-социализме.

Но если в нацистском мифе апелляции к магической реальности (миф об арийской расе «немцев-сверхчеловеков») были очевидны, то истолкование «научного марксизма» на русской почве как фокус эсхатологических национальных сект стало для многих откровением.

Феномен тантризма

Опишем парадигмальную модель альтернативной сакральности.

Берем за основу Индию, поскольку кастовая система разработана там очень тщательно; это многотысячелетняя непрерывная традиция, в которой соотношения кастовых, политических, религиозных, эстетических, хозяйственных аспектов детально исследованы и описаны.

В Индии существовала традиция, называемая *тантризм*, учение Тантры. Индийское общество настолько масштабно, что включает в себя самые разнообразные течения, не противопоставляя их друг другу.

Учение Тантры, несмотря на некоторые радикальные аспекты, включено в общий контекст индуистской цивилизации и рассматривается как одна из полноценных возможностей духовного пути. Индия руководствуется принципом не «или-или», но «и-и».

Тантризм иногда называют «пятой Ведой» наряду с четырьмя традиционными.

Тантра – многогранное и глубокое направление. У нас представление о ней несколько принижено: поскольку тантрический ритуал оперирует с сакрализацией эротических энергий, сегодня, когда говорят о Тантре, имеют в виду именно сексуальный ее аспект, хотя это течение гораздо шире.

Тантрическое направление в индуизме предлагало революционный взгляд на систему кастового общества, но в отличие от буддизма, оно не противопоставляло себя ортодоксальной традиции, но интегрировалось в нее, оставалась в ее рамках. Рассмотрев тантрическую концепцию «иерархии посвященных» (ее санскритское название – «каула», дословно «цепь»), можно составить представление о том, что такое онтология нонконформизма в ее парадигмальном аспекте.

Индуистское общество признает три основные касты плюс шудры и другие внекастовые образования, не обладающие собственной сакральной идентичностью. С точки зрения индуистской сакральности, брахман создан из чистого света; кшатрий – из света, окрашенного огнем; вайшья – из света, к которому примешаны огонь и дым; а шудра – из чистого дыма. Таким образом, мы имеем дело с иерархией, где социальная градация строго соответствует качественным уровням бытия. В такой ситуации для индуиста легко ответить на вопрос: почему брахман лучше, чем кшатрий? – «*Потому, что свет, из которого создана его природа, чище*». То же самое справедливо и для остальных каст. Столь строгое соотношение кастово-социальных политических функций с внутренней природой людей – это оптимальный пример законченной логики кастового общества.

Перпендикулярная иерархия Тантры

Тантрическая цепь, «каула», со своей стороны, предлагает совершенно *иное* видение сакральной иерархии. Тантрики основали то, что можно назвать «*перпендикулярной иерархией*».

Поскольку тантрики жили в кастовом обществе, то, естественно, все они с рождения принадлежали к какой-либо из каст, т.е. были либо брахманами, либо кшатриями, либо вайшьями, либо шудрами. Вместе с тем, тантрики утверждали, что кастовая система соответствует лишь потенциальному качеству человеческой личности, что брахман создан из чистого света лишь *в потенции*, что это его «вексель», его «ценная бумага», его «кредит», которые он может *обналичить* (реализовать, превратить в действительность), а может и *не обналичить*. Если брахман не предпримет никаких шагов в «обналичивании» «ценной бумаги» своей внутренней природы, то он, тем не менее, может выполнять важную социальную функцию в индуистском обществе. При этом он останется полным невежей в отношении духовной реальности. Можно сказать, что у представителя каждой касты есть специфическое наследство – например, сундук с каким-то ценным содержимым. Качество сундука и его содержимого в случае каждой касты различно. Все сундуки закрыты на ключ. Задача каждого человека – независимо от касты – отыскать ключ и открыть сундук. Когда человек поступает в соответствии с духом Традиции, он строит свою жизнь, подчиняясь именно этой задаче – найти ключ к своей природе и вскрыть наследие внутреннего бытия, применив по назначению доставшиеся сокровища. Но многие люди игнорируют эту задачу, и не прикладывают усилий ни в поиске ключа, ни в освоении сокровищ. Сундук так и

остается закрытым – на него любуются, им гордятся, хвалятся, даже спекулируют, но его содержание остается неизвестным даже самому владельцу.

Тантрики, таким образом, признают наличие кастового наследия и его качественное неравенство, но при этом делают упор *на том фундаментальном зазоре, который существует между возможным и действительным*; в центре внимания оказывается то, как конкретно реализует объективное наследие каждый человек и реализует ли его вообще.

Тантрики ставят своей целью – *прямой путь*, т.е. полную и безотлагательную реализацию на практике того, что заложено *как обещание* в кастовой системе, причем реализация должна произойти при этой жизни, не дожидаясь иного воплощения. Тантрики считают, что человек должен прорваться к центру абсолюта, к бытию, к «адвайте» (недвойственности) *здесь и сейчас*, в этой жизни, не ожидая долгой цепи перевоплощения. Конкретика реализации этой радикальной задачи порождает новую иерархию – не *иерархию возможного* (как традиционная кастовая система), но *иерархию действительного* (или инициатическую иерархию).

Три ступени инициатической иерархии

В иерархии Тантры существовало три категории: «пашу» – «человеко-животное», «вирья» – «герой» (или «мужчина»), и «дивья» – «божество». Внутренняя иерархия, «каула», состоящая из трех ступеней, *накладывалась* на существующую кастовую систему, *не отменяя* ее. Тантрики не ставили под сомнение социальные функции традиционных каст, а следовательно, полностью признавали правомочность и сакральность индуизма. Но они *дублировали иерархию внешней сакральности – иерархией внутренней сакральности*, которая основана была на опытном факте реализации Абсолюта. *Потенциально* брахман был прямым проявлением Божества и сознание брахмана было *потенциально* единым с сознанием Первоначала. Такого утверждения было достаточно для обоснования социальной кастовой системы и закрепления за брахманами главенствующей роли в ней. Но, тем не менее, конкретный брахман, естественно, полностью отвечал этим высоким требованиям в очень редких случаях, и сплошь и рядом вообще им не отвечал, паразитируя на почитании и подношениях низших каст.

Тантрики основывали свою инициатическую иерархию не на том, чем *потенциально* является представитель той или иной касты, но на том, чем он является *актуально, действительно, реально*. Таким образом, представитель любой из каст – даже шудра – мог занимать в тантрической иерархии самое высшее положение. В такой системе брахман, высший в кастовом обществе, мог стоять на ступени «пашу», «животного». При этом в обществе он продолжал выполнять свои функции как брахман, а в иерархии «каулы» считался чем-то вроде чернорабочего, новичка, прислужника. Точно таким же «животным» мог выступать и кшатрий, воин, несмотря на богатство, силу, мужество, доблести и т.д. С другой стороны, реализации абсолюта через мистический путь Тантры мог достичь представитель самой низшей касты – так шудра мог теоретически стать «героем» («вирья», вторая ступень) и даже «дивья» (третья ступень), реализовав в себе полноту Божества.

Таким образом, в Тантре возникает «*параллельная иерархия*», в рамках которой четко различаются между собой *исполнение социальных функций* в соответствии со священной природой той или иной касты и *действительность опытной реализации высших духовных состояний*. Тантрики нисколько не противостояли кастовой системе, считая, что цель у всех институтов, – тантрического и кастового, – одна: реализация Божества, абсолюта, сплавление с недвойственным Первоначалом (это учение называется в индуизме «реализацией высшего тождества»). Но «высшее тождество» в обычной кастовой системе

должно реализовываться *постепенно* и планомерно. В тантрической же иерархии речь шла о том, чтобы реализовать его *немедленно*, в течение этой жизни, не откладывая на «потом».

Эзотеризм и экзотеризм

Тантрическая иерархия является классическим примером того, что принято называть «эзотерическим» или «инициатическим обществом». *Эзотеризм* – это внутренняя сторона духовной традиции. *Инициацией* же называется система специфических учений и ритуалов, с помощью которых человек вступает в сферу эзотерической реальности и начинает в ней жить и действовать. Понятия «эзотерическая организация» и «инициатическая организация» – синонимы.

Существует также термин *«экзотеризм»* – он описывает структуру внешней сакральности. «Эзо» – по-гречески означает «внутрь», «экзо» – «вовне». Структура сакрального общества индуизма сама по себе является *экзотерическим институтом*, оставаясь вполне сакральным. Структура тантрической иерархии является *эзотерической иерархией*.

Тантризм дает нам парадигмальную модель альтернативной сакральности, сопряженной с эзотеризмом и интегрированной в общую систему полноценного кастового общества.

Параллельная сакральность

Следует особенно подчеркнуть, что в данном случае не идет речь об отвержении кастовой системы в целом. Тантрики не ставят под сомнение существующую сакральность, не предлагают ее свергать. Своей иерархией они лишь *фиксируют зазор между потенциальным и актуальным качеством сакрального*. Напрямую это еще не проецируется на систему Политического, не становится в полном смысле слова политической альтернативой. Это пока «*параллельная сакральность*», которая, оставаясь в своих рамках, не только не подрывает существующую систему, но, напротив, ее укрепляет и поддерживает – более того, настаивая на актуализации потенциального, она *дополнительно сакрализирует институт каст, следит за его онтологической состоятельностью*. Тем не менее именно из «параллельной сакральности» эзотеризма и инициатических обществ, а еще точнее, из фиксируемого здесь *зазора* рождается *онтология политического нонконформизма* – в тот момент, когда *дополнение становится противопоставлением*, «комплиментарность» – «оппозицией».

Структуры европейского масонства

Аналогичную систему «перпендикулярной иерархии» мы встречаем в структурах большинства тайных обществ. Например, в масонских ложах, которые представляют прямой аналог эзотерическим и инициатическим организациям Востока. В этих ложах могли участвовать как аристократы – вплоть до священников и членов королевских семей – так и простолюдины. Социальные, кастовые различия здесь отменялись, простолюдины в инициатической иерархии могли занимать более высокие градусы, нежели представители благородных сословий. Масонская иерархия – так же, как тантрическая «каула» – имела три уровня: «ученик», «подмастерье» («товарищ») и «мастер». Каждый градус посвящения имел свои разработанные ритуалы. При посвящении в степень «мастера» неофита клали в гроб, из которого он в ходе ритуала поднимался. Этим символизировалось достижение им «божественного» качества (сравни с тантрическим «дивья»). И точно так же, как в инициатической организации Тантры, в масонских ложах «мастер» мог быть башмачником, а «учеником» или «подмастерьем» («товарищем») – видный аристократ.

В масонской структуре в рамках европейского общества мы имеем дело с той же системой, что и в случае тантризма в рамках индуистского общества.

Когда параллельные иерархии становятся альтернативными

В нормальном случае в традиционном обществе существует экзотерическая сакральная система и параллельная ей эзотерическая система – тоже сакральная, но *альтернативная* иерархия, основанная на иной ценностной базе.

Революции – как социальные, так и религиозные – обычно вызревают в тайных обществах эзотерического типа. По своей структуре они являются оптимальной матрицей для выработки модели альтернативного Политического, проистекающей из общей духовной альтернативности параллельной иерархии – иерархии эзотеризма.

Между двумя системами сакрального – эзотерической и экзотерической (и соответствующими иерархиями) – существует определенный *баланс*. Ясное понимание самой природы социального в нормальном случае заставляет обе иерархии признавать правомочность друг друга, строго разграничивая свои полномочия: как только эзотеризм выдвигает свои принципы *не параллельно* экзотеризму, но *противопоставляя* себя ему, он в тот же самый момент *перестает быть собственно эзотеризмом и становится экзотеризмом сам*, освобождая место для *новых параллельных иерархий*, нового эзотеризма.

Верно и обратное: как только экзотеризм претендует на универсальность и притесняет параллельные иерархии, – вплоть до их искоренения, – он заставляет их защищаться, менять обличия и занимать антиэкзотерическую позицию. Здесь можно сделать важный вывод: две *параллельные* сакральности – экзотеризм и эзотеризм – становятся *альтернативными*, когда баланс между ними нарушается, т.е. в критической ситуации; именно нарушение такого баланса и принципа взаимодополняемости придает параллельным иерархиям *революционный характер*, превращает их в матрицу нонконформизма, в том числе и нонконформизма политического.

Дуалистическая модель гностицизма

Приведем другие примеры параллельных иерархий в религиозной сфере.

На заре христианства был чрезвычайно распространен «гностицизм», особое направление, позднее жестко отвергнутое христианской ортодоксией.

Гностики разработали космогонию дуалистического толка, которая многое проясняет в типологии двух разновидностей сакрального. Они утверждали, что существует не одно начало, не одно божество, а *два*. Причем, то божество, которое создало этот мир, – *злое божество*, узурпатор, «злой демиург».

Согласно гностикам, весь мир делится на владения этого «злого божества», куда входят стихии, люди, ангелы, звери и т.д., и исключительные, редкие островки, избранные иным – далеким и недоступным – «благим божеством». Гностики считали свою иерархию «иерархией света», а окружающий мир – включая его сакральные институты – «иерархиями тьмы». Показательно, что у гностиков мы встречаемся с тремя ступенями посвящения, как и у тантристов, масонов и т.д.: «саркик» («плотский», прямой аналог «пашу», «животное» тантрической «каулы»), «психик» («душевный», аналог «вирья») и «пневматик» («духовный», аналог «дивья»). Ступени иерархии достигаются по мере того, как человек выходит из-под бремени «темных иерархий».

В этой дуалистической картине мира мы видим уже вполне законченную модель *альтернативной сакральности*, возведенной в статус основной религиозной догмы. Гностицизм, как и иные сходные учения – манихейство, богомильство, учение катаров и т.д. – представляет собой ту переходную стадию, когда эзотерическое измерение начинает осознавать себя *как аптитеза*, а не дополнение экзотерического.

В принципе нечто сходное мы видим и в буддизме (особенно раннем и в т.н. «малой колеснице», «хинаяна»). Там также экзотерическая иерархия индуизма брахманов, кшатриев, вайшьев и шудр отрицалась, и вместо нее (*вместо* нее, а не *вместе* с ней, как у тантристов) утверждалась *иная* иерархия собственно буддизма – от простых верующих через монахов (членов изначальной сангхи) до бодхисатв и будд.

Гностики основали на этой оппозиции иерархий целую космогонию, связав каждую из них с отдельным «творением»: плотское творение, «миры мрака» соответствовало обычной иерархии, а «светлое творение» («запредельные миры») – гностической иерархии. У каждого творения есть свой «бог», который стоит во главе иерархии. У «темной иерархии» – это «злой демиург», «дьявол», «противобог», а у «светлой иерархии» – «истинный бог». В обществах гностического типа мы встречаемся с законченной и полноценной моделью нонконформизма, который может ограничиваться религиозной сферой, но вполне может быть распространен и на политику, на общественное устройство, на социальные системы. *Гностические доктрины суть парадигмы революции*.

Очень важно само название «гностики». Помимо обладания высшим знанием оно указывает еще и на то, что те, кто являются «знающими», постигли важнейшее обстоятельство: окружающий мир, социальное устройство, религиозная и политическая системы, установленные иерархии основываются на принципе «подмены», лишь выдают себя за нечто закономерное, а на деле, являются плодом узурпации, негативной иллюзии, злостного произвола. Так в гностических кругах оформляется важнейшая для онтологии нонконформизма идея об «*альтернативности мира*», о том, что окружающий мир не единственный и не абсолютный, но может (и должен) быть заменен *иным* – лучшим и истинным. Альтернативная сакральность в такой агрессивной форме бросает вызов существующей сакральности, разоблачая ее как «псевдосакральность», как продукт узурпации и подделки.

Гностики, таким образом, являются типичными представителями «социальной критики», возведенной в космическую степень: они «знают» о той злостной хитрости, на которой основана космо-социальная реальность, «старый порядок», разоблачают ее и предлагают свой собственный инструментарий для того, чтобы осуществить эсхатологическую революцию, именуемую ими «свершением всех свершений».

Именно в таком ключе гностики толковали христианское учение, заостряя многие его позиции, интерпретируя в нонконформно-революционном духе те моменты, которые более всего были им созвучны. В определенных случаях дело доходило до создания собственных квазихристианских писаний или пересмотра канонов.

От гнозиса к социализму

Не удивительно, что гностицизмом интересовались многие представители социально-революционных течений последних веков – в частности, Карл Маркс, Огюст Луи Бланки т.д.

Исторически революционеры Нового времени оказались в сходной ситуации с раннехристианскими гностиками или древними буддистами. Сторонники сохранения

традиционных политических режимов в XVIII – XIX веках для подтверждения правомочности своих систем ссылались на их сакральность, предустановленность. Они указывали на то, что частная собственность священна, монархическое государство дано от Бога, а религиозный культ есть прерогатива католических священников. Все это, с точки зрения консерваторов, естественно вытекало из самого порядка вещей и традиций. В ответ на это Бланки и другие нонконформисты возражали: да, это традиция, предустановление, но выражают они закономерности *только одного из возможных миров,* причем, далеко не лучшего, и, более того, наихудшего, основанного на узурпации социальной и экономической власти паразитическими эксплуататорскими элементами. Прежде чем Маркс и Энгельс облекли эти настроения в научные, сухие формулировки, социалистические теории существовали в виде «утопических» систем, где прослеживается явный параллелизм с гностицизмом, эсхатологией, мистикой.

Собственно говоря, ячейки революционеров были выстроены по гностическому принципу *альтернативной иерархии*.

Онтология нонконформизма в раннем христианстве

Раннее христианство на начальном этапе развития, т.е. до Константина и начала эпохи Вселенских соборов, в целом представляло собой эзотерическое, инициатическое общество, в котором в полной мере присутствовал онтологический нонконформизм.

Христианство в этот период развивалось в религиозном контексте иудаизма и в политико-социальном контексте римско-элиннской культуры. Знаменитые слова св.Апостола Павла «несть ни иудея, ни эллина» фактически и прямо бросали вызов обоим этим контекстам, которые – каждый в своей области, религиозной или политической – претендовали на универсальность.

Иудаизм обосновывал и отстаивал свою сакральность, сопряженную в то время с религиозной сферой, Рим – свою, ставившую акцент на политическом, социальном культе. Христианство бросало вызов и тому и другому, предлагая собственный альтернативный, революционный ответ и на нормативы иудаизма, и на социально-политические принципы языческого Рима.

При этом в обоих случаях христианский нонконформизм был все же частичным. Христианская община, ранняя церковь противостояла римской социально-политической сакральности в том, что касалось культа императора, многобожества, принесения кровавых жертв и т.д. В остальном она признавала и легитимность Рима как вселенской империи и многие правовые элементы римского уклада. Поэтому ранние христиане охотно служили в римской армии, причем были одними из лучших бойцов (им помогало в этом героическое презрение к смерти), но упорно отказывались воздавать божественные почести императору.

К иудаистической традиции, откуда христианство, в некотором смысле, вышло, было столь же двойственное отношение. Христиане, признавая «Ветхий Завет», утверждали, что с Христом наступила *новая эпоха*, эпоха благодати (время «Нового Завета»), которая завершает и преодолевает основные нормативы эпохи закона (времени «Ветхого Завета»). Но многие элементы иудейской сакральности христиане признавали.

Таким образом, в религиозном и в политическом отношении ранние христиане выступали как инициатическая организация *умеренно революционного толка*, обладающая при этом собственной онтологией – в области религиозной и социально-политической сакральности.

Складывающееся ортодоксальное христианство было не столь революционно, как некоторые другие духовные течения того времени, например, ессейское или зелотское направления в иудаизме, гностицизм в эллино-иудейском контексте, манихейство и т.д. Но случилось так, что исторически именно христианство одержало верх – и среди других нонконформных учений, и по сравнению с устоявшимися к тому времени моделями религиозной и «гражданской» сакральности.

Важнейший перелом в истории христианства произошел в VI веке нашей эры, когда римский император Константин Великий вначале прекратил гонения на христиан, потом и сам принял христианство. С тех пор христианство утвердило в Империи в качестве норматива собственную сакральность, бывшую триста лет до этого альтернативной. Эта сакральность в общих чертах закрепилась на долгие века, и онтология нонконформизма в рамках христианских обществ отныне стала заново складываться в контексте отрицания основных моментов уже новой христианской сакральности (как это происходило в случае богомилов, альбигойцев, катаров, вальденсов и т.д.).

Нонконформизм в исламе

В исламе существует внешняя (экзотерическая) сакральность – изначально воплощенная в политической структуре исламского халифата и нормативно зафиксированная в сунне.

Сунна всесторонне описывает нормы этой внешней сакральности – обрядовые, социальные, политические, хозяйственные требования, которые необходимо соблюдать всем мусульманам. В рамках суннизма существует 4 традиционных мазхаба – правоведческих школы. Это ханафиты, малекиты, шафииты и ханбалиты (джафариты – представители пятого общепринятого мазхаба, относящегося к шиизму). Они несколько различаются между собой по толкованию ряда религиозных принципов. Есть также различие и в отношении к исламскому эзотеризму. Самой мягкой позиции придерживаются ханафиты и шафииты, свободно допускающие интеграцию в ислам некоторых местных культов и обрядов, и собственно исламского эзотерического направления – суфизма. Ханбалиты среди суннитов жестче всего придерживаются буквального толкования сунны и отличаются радикальным неприятием всего того, что с этой буквой не совпадает (так ханбалиты негативно относятся к исламскому эзотеризму). В XVIII веке – не без протестантских влияний со стороны английских агентов, действовавших в исламском мире – от ханбалитского мазхаба, распространено в Саудовской Аравии, отпочковалось еще более радикальное и непримиримое направление, отрицающее любое отклонение от буквального толкования «Корана» и сунны – ваххабизм.

Эзотерическим направлением в исламе, точно соответствующим тантризму в индуизме, гностицизму в христианстве, каббале в иудаизме, герметизму, рыцарским орденам и масонству в католицизме и т.д., является *суфизм*. Суфизм – внутренний ислам, инициатическое направление в рамках ислама.

Здесь мы сталкиваемся с комплексом воззрений, характерных для любой эзотерической организации. Если в сунне категорически запрещено пить спиртное, то суфии делают из нарушения этого запрета особый, парадоксальный инициатический ритуал.

И это в той традиции, где категорически, под страхом смертной казни, запрещено употреблять алкоголь. Это не просто безразличие к сакральному запрету. – Суфии нарушают сакральные нормы, чью сакральность вполне признают, для того, чтобы реализовать *еще более высокий уровень сакрального*. Некоторые исследователи называют такие практики «*священным беззаконием*» («сакральной аномией»).

В исламе очень строго соблюдается принцип единобожия, радикальное неприятие «куфра» – «придания Богу сотоварищей», отсюда жесткий запрет на любое изображение и, в частности, на применение к людям божественных атрибутов – все это призвано подчеркнуть фундаментальную удаленность Божества, Аллаха от мира, их несопоставимость. При этом для суфизма, напротив, свойственно подчеркивать *близость* человека к Божеству. Отсюда типичное для суфийской поэзии наименование Бога «другом»», «возлюбленным» в духе любовной лирики. В самых экстремальных случаях некоторые суфии доходили до прямого провозглашения собственного личностного единства с Божеством – так, знаменитый суфий Аль-Халладж был казнен муллами за то, что в мистическом восторге восклицал «Ана-ль-Хакк», т.е. «Я – Истинный», что было расценено как утверждение его собственной божественности, поскольку в исламе «аль-Хакк», «истинный», означает одно из имен Бога.

Хотя в большинстве случаев суфизм остается в рамках исламской ортодоксии, иногда вступает с ней в определенный конфликт. Это трения между двумя типами сакральности, двумя разновидностями праведности – внешней и внутренней. Подобный конфликт может провоцироваться со стороны самих крайних суфиев, откровенно выходящих за границы внешней религии, противопоставляющих свой путь пути большинства, ортодоксии, но может исходить и из стана экзотеризма, что мы видим в случае ханбалистского мазхаба в суннизме – и особенно ярко в ваххабизме, которые отличаются крайней нетерпимостью не только в отношении суфизма, но и в отношении тех культовых элементов, которые легко признаются в других более умеренных суннитских мазхабах.

Эзотеризм шиизма и «свет имамата»

Особое место занимает в этой картине шиизм.

Шиизм – представляет собой такую разновидность ислама, которая является *промежуточной* между строгим суннизмом и суфизмом. Шиизм можно назвать разновидностью «*экзотерического эзотеризма*» или «*эзотерического экзотеризма*». Этим он весьма напоминает христианскую традицию, которая изначально была именно эзотеризмом, и сохранила отдельные черты инициатической организации, даже став всемирно признанной экзотерической религией.

Шиизм изначально был распространен в основном среди народов индоарийского происхождения и ряда миноритарных этносов, в то время как суннизм по преимуществу среди семитов – арабов.

Шиизм – официальное вероисповедание Ирана, многие элементы шиизма, несмотря на то, что все они являются исламскими, смешаны с зароастрийской традицией: синтез между исламом и доисламскими верованиями Древнего Ирана предложил в своей эзотерической доктрине великий суфий Шихабоддин Яхья Сохраварди.

Согласно шиизму, существует *внешняя иерархия*, в которой Мохаммад, как «последний пророк», «печать пророков» и «законодатель», стоит намного выше своего зятя Али, который не более, чем один из его последователей и халифов («наместников») наряду с другими, и *внутренняя иерархия*, где Али, наоборот, имеет высший статус, так как он считается «печатью толкователей», т.е. высшим авторитетом в постижении и адекватном усвоении того, что было явлено Мухаммадом. В эзотеризме эта пара меняется местами – тайное толкование ставится *выше* формального провозглашения, хотя одно не противостоит другому, но дополняет его. Вопрос о том, кто кого дополняет, решается в исламском экзотеризме и эзотеризме по-разному.

Али считается первым из имамов, и эту линию продолжают его прямые потомки. В данном случае родственная связь считается вместе с тем и духовной мистической связью, и по крови передается особая тайная субстанция – «*свет имамата*». Последующие за Али имамы также являются «печатями толкования» и продолжают внутреннюю традицию, являясь залогом ее подлинности и непрерывности. Последний имам (12-ый у обычных шиитов и 7-ой у исмаилитов) считается «скрытым», «тайным». Внешняя преемственность прерывается и начинается эра «сокрытия» – «гайба» по-арабски. В этот период имам пребывает в мире *тайно* (подобно «тайным праведникам» в восточном христианстве). Это концепция «*тайного присутствия*» является основой любого эзотеризма. Считается, что «тайный имам» – или «человек времени», «mardi-zaman» по-персидски – избегает естественного процесса старения, оставаясь вечно молодым.

В конце времен перед Страшным Судом, в который мусульмане верят наравне с иудеями и христианами, «скрытый имам» вновь придет в мир. Это будет знаком скорого конца света.

Важность богословия для понимания актуальной исламской политики

Показательно, что исламская революция 1978 года в Иране под руководством имама Хомейни, проходила под знаменем *нового утверждения шиитской сакральности*. Хомейни провозгласил, что «двенадцатый Имам возвращается», что «он лично общается с ним особым телепатическим способом». Идея социально-политического восстания против власти проамериканской диктатуры шаха имела, таким образом, мистико-религиозный подтекст, напрямую связанный с онтологией нонконформизма.

Пример иранской революции показывает, как эзотерическая реальность может превращаться в прямое социально-политическое явление, обосновывать и предуготовлять его.

Политическая история исламского мира совершенно непонятна, если не учитывать специфику каждого направления ислама.

Так, история разделения мусульман на суннитов и шиитов имела двойную подоплеку – *религиозно-догматическую* и чисто политическую – *военный* спор сторонников Али в качестве законного правителя мусульманской уммы и сторонников Османа бен Язида, со своей стороны претендовавшего на главенство в халифате. Гибель Али и позднее гибель двух его сыновей – второго и третьего имамов, Хасана и Хусейна – от рук их политических противников легла в основу шиитской традиции и, в значительной степени, самой шиитской метафизики.

Шиитская традиция в центре своего мистического опыта полагает именно *мученичество*, сакральные страдания, становится на сторону проигравших и чтит *священную боль*. Это также сближает ее с христианством. Политика и религия здесь неразрывно связаны: политическое событие осознается в религиозных терминах, расхождения или сходство в догмах и толкованиях приводит к реальным политическим последствиям.

Все это необходимо учитывать, рассматривая как прошлые периоды политической истории мусульман, так и современные события. Коль скоро мы начинаем говорить о политическом аспекте ислама, мы обязательно должны обратиться к особенности структур сакрального в исламском обществе, выяснить хотя бы самые общие их основы – линии потенциальных или актуальных разломов, богословскую подоплеку споров между течениями, мазхабами, суфийскими орденами или крайними сектами.

Иран – государство шиитское, равно как и современный Азербайджан. В остальных исламских государствах преобладает суннизм. При этом в некоторых суннитских странах власть сосредоточена в руках иных направлений. Так, современной Сирией управляет клан алавитов, шиитов-исмаилитов, представляющий в суннитской Сирии меньшинство. Шииты-друзы сильны в Ливане. В Ираке шииты составляют большинство населения, подчиненное долгое время суннитскому меньшинству. В Афганистане и Ливии правят представители суфийских орденов, активно участвовавших в политической истории народов государств Средней Азии, Ближнего Востока.

Во властных структурах современной Турции (преимущественно суннитской, хотя формально светской страны) начиная с Кемаля Ататюрка и его последователей сильно влияние полумусульманской-полуиудейской эзотерической секты «денме», «саббатаистов», последователей Саббатаи Цеви (XVII в), первично выдававшего себя за «машиаха» («иудейского мессию»), но затем под давлением турецкого султана принявшего ислам, и ставшего основателем особой мистико-каббалистической секты.

Суфизм традиционно распространен на Кавказе – особенно в Дагестане, Чечне, Ингушетии, Кабарде, среди черкесских народов и лезгин. Показательно, что почти все население Чечни принадлежит к тому или иному суфийскому ордену. Это тот редкий случай, когда суфизм распространен практически на все этническое сообщество. Суфием был исторический имам Шамиль, поднявший на Кавказе мощное антироссийское движение. Члены орденов Накшабандийя и Кадырийя активно участвовали в определении политической линии поведения кавказских народов, в разные периоды склоняясь то к миру, то к повстанческому движению.

В период первой чеченской компании по ТВ неоднократно показывали ритуальные круговые пляски чеченцев, обряды с закидыванием головы, практику «зикра» – беспрестанного повторения имени «Аллах». Все это типичные черты суфизма, исламских инициатических организаций.

Для народов Кавказа – придерживающихся в большинстве своем шафиитского или малекитского мазхабов, терпимо относящихся к суфизму – абсолютно чужд не только современный ваххабизм, но и более умеренный ханбалитский мазхаб. Не только исторически далек, но и концептуально враждебен. Распространение на Кавказе ваххабизма, таким образом, следует рассматривать не как продукт естественной эволюции традиционного ислама, характерного для данных этнических сообществ, но как совершенно искусственную политико-религиозную имплантацию внешнего происхождения.

Саудовская Аравия – напротив, ваххабитская страна, где традиционно и исторически преобладает радикальный экзотерический суннизм: ханбалитский мазхаб, из которого вышла еще более радикальная, вполне еретическая ваххабитская секта. В рамках исламского мира Саудовская Аравия стоит на противоположном от Ирана полюсе. Эти два государства воплощают в себе две крайние метафизические, богословские, догматические и социально-политические реальности исламского мира.

Саудовская Аравия поддерживает радикально суннитские движения во всем мире – ваххабитов на Кавказе (и шире, в России), талибов в Афганистане, «братьев-мусульман» в Египте, «исламский фронт» в Алжире и т.д. Иран ограничивает свою поддержку зонами шиитского населения, а также некоторых суфийских режимов – таджикское крыло афганцев, сирийский режим (где во главе стоят алавиты), ливанскую и палестинскую Хезболла и т.д.

Эти примеры наглядно показывают, как знание внутренней структуры религиозных систем – на первый взгляд далеких от конкретной политики –помогает адекватно разобраться в самых актуальных и насущных вопросах.

«Обособленный человек» де Сада и Лотреамона

Начиная с XVIII века, и особенно в XIX веке, возникло социально-политическое направление, ставящее своей целью *освобождение личности от оков системы*. Это современное издание радикального нонконформизма. Согласно этой концепции, которую чаще всего именуют «анархизмом» (или «общей теорией восстания»), человек должен освободиться вообще от всех институтов сакрально-политического, сбросить с себя бремя существующего Политического и утвердить собственную волю вопреки всем сдерживающим факторам.

Одним из первых и наиболее последовательных провозвестников такой теории был маркиз де Сад, известный более своими порнографическими текстами и давший свое имя тяжелой форме сексуального извращения.

На самом деле, де Сад был проницательным философом и политиком, своими скандальными эротическими произведениями лишь иллюстрировавшим некоторые идеологические соображения. В частности, он до логического предела развил *принцип личной суверенности –*. того, как должен вести себя человек, у которого нет никаких навязанных извне обязательств, социальных привязанностей и других связей с сакральными основаниями Политического. В такой интерпретации произведения де Сада представляются иллюстрацией позиции *суверенного человека*, который освобождается от всей структуры Политического.

Существует замечательное исследование французского философа Жоржа Батая, одного из современных теоретиков нонконформизма, «Суверенный человек де Сада», где он трактует де Сада как глубочайшего *политического мыслителя*, который за 200 лет до XX века авангардно выразил и описал феноменологию *автономного индивидуума*, освобожденного от внешних обязательств.

Ж.Батай и французский литературный критик Анри Бланшо настаивали на парадигмальном значении текстов маркиза де Сада для современного западного политического дискурса.

В нашем контексте следует рассмотреть идеи де Сада с точки зрения концепции *онтологической альтернативы*, поскольку де Сад в своих произведениях – хотя и в несколько карикатурной форме – воспроизводит многие тантрические мотивы. Один из героев Сада вполне в духе гностических учений провозглашает, что мир, в котором мы живем, создан «злым божеством», поэтому здесь «все несовершенно», и, если мы будем противостоять этому злому миру еще большим злом, – *злом по отношению к нему*, – то мы сможем подняться выше всех пределов. Через разрушение, эксцесс и дебош, через совершение самых ужасных и немыслимых преступлений можно стать настоящими «праведниками». Но праведниками не внешней общепринятой (прохладной) сакральности, а сакральности подлинной, живой и преображенной.

Другим автором, который в XIX веке развивал интуиции относительно суверенного человека, был граф Лотреамон.

Лотреамон, умерший в двадцать четыре года, написал только одно произведение «Песни Мальдорора» (если не считать разрозненных афоризмов – «Poesie», собранных позднее в сборник), где у главного героя – Мальдорора – единственной задачей было «творить

абсолютное зло», преодолевать все запреты, для того чтобы прорваться к высшей тотальной свободе. У Мальдорора есть цель – победить Творца. Лотреамон никогда не говорит о Боге, он говорит именно о Творце. Подобно древним гностикам и отчасти де Саду, Лотреамон видит «творца» нашего мира сущностно злым существом, и возводит войну с ним в ранг высшей добродетели. Но чтобы прорваться к новой сакральности Мальдорора, необходимо опрокинуть старую сакральность «злого демиурга». Этим парадоксальным занятием и занимается Мальдорор на протяжении всех шести песен.

Титанизм и фигура анарха

Данное направление получило название «*титанизм*». В Греческой мифологии есть сюжет о древних титанах, братьях богов, которые были унижены и сброшены в ад, тартар. Титаны имеют равное с богами происхождение, но в силу определенной исторической несправедливости унижены и обездолены, лишены соучастия в благах жизни и во власти. Восстание титанов против богов является идеей, которая была подхвачена революционным движением Европы XVIII-XX веков.

Обращение к титанизму был свойственны многим левым революционерам – Марксу, Бакунину, Савинкову.

Показательно, что теоретики титанизма имели прямое отношение к тайным обществам, носителям «альтернативной сакральности». Бакунин был видным масоном, Савинков живо интересовался гностицизмом, оккультизмом, мистицизмом. Если внимательно осмыслить революционный гуманизм этих авторов, мы увидим в нем прямой аналог тантристской идеи о том, что во главе параллельной иерархии стоят «дивья», «божества», т.е. люди, оперативно преодолевшие все ограничения, свойственные человеческому роду, и ставшие своего рода «сверхчеловеками».

Функции и структуры альтернативной сакральности внимательно исследовали «новые левые» философы – такие, как Жорж Батай, Морис Бланшо, Мишель Фуко, Жиль Делез и другие. Именно левые постмарксистские, отчасти анархистские мыслители впервые заинтересовались *наличием сакрального у истоков революционных движений*.

Человека, который восстает против окружающего мира с целью радикального освобождения от ролевых функций, для последующего превращения в полноценного «суверенного человека» – титана или «дивью» – немецкий философ и писатель Эрнст Юнгер называет «*анархом*».

Анарх – это не «анархист», не просто сторонник анархической идеологии. Это не политическая, а метафизическая фигура, свободная от социальных и идеологических ограничений. Это парадигмальная онтологическая реальность, предшествующая конкретным революционным проектам – в том числе и анархистскому. *Анарх – суверенный человек, который признает только внутреннюю власть и отрицает внешнюю*. В каком-то смысле, он становится «самовластным», т.е. диктующим самому себе свою свободную волю.

Все эти концепции так или иначе вытекают из учения Фридриха Ницше *о сверхчеловеке*. И всякий раз данные теории приближаются к древней эзотерической формуле, описывающей онтологический статус главы инициатической организации – «дивья», полюса альтернативной сакральности.

Нигилизм в политической или религиозной сферах, когда человек провозглашает свои ценности, вопреки ценностям общепринятым, ниспровергает верования большинства ради

неверия или иной веры, рассмотренный таким образом, оказывается проявлением *параллельной альтернативной сакральности,* которая при успехе восстания, становится в будущем *позитивной основой нового культа*, ложится в фундамент новых социально-политических учений и постепенно из *альтернативной сакральности* превращается просто в *сакральность*.

Путь суверенного человека, сверхчеловека, титана это не просто путь разрушения; в стремлении к преодолению внешних границ, даже оправданных сакрально, дает о себе знать вполне позитивная созидательная воля – стремление выйти к истокам реальности *напрямую,* минуя сложные системы репрезентаций и символических цепочек.

Определения нонконформизма применительно к основам Политического

Приведем суммирующие выводы относительно онтологии нонконформизма применительно к Политическому:

1. Отношение к власти:

Нонконформизм утверждает нелегитимность или частичную нелегитимность власти, исчерпанность ее обоснованности либо отсутствие таковой; отрицание любой данной власти как *несправедливой* – несправедливой именно в соотношении с этой альтернативной сакральностью, которая служит новой точкой отсчета.

Следующим шагом является утверждение новой (альтернативной) модели и структуры власти.

2. Цель и проект:

Утверждение, что основная цель Политического *неправильна и неадекватна*, что истинные цели и проекты должны быть *другими*.

3. Иерархия:

Онтологический нонконформизм утверждает, что существующая иерархия является полностью (либо частично) *ложной*, не отвечающей истинным онтологическим пропорциям. Предлагается смена иерархических принципов и базовых критериев отбора.

4. Правовая система:

Право, как инструментальная проекция Политического, требует пересмотра в пользу тех сил, которые ущемлены в существующей структуре Политического. Люди, выдвигающие и реализующие нонконформный политический проект, как правило, образуют *«революционную элиту»*. Эта «революционная элита» всегда имеет конкретное социальное происхождение. В нонконформном проекте правовые модели выстраиваются исходя из того, *каково* это социальное происхождение в каждом конкретном случае. К примеру, если «революционная элита» формируется из кшатриев, то правовые требования будут ориентированы на расширение их прав. В случае революции «третьего сословия» мы имеем иную правовую систему и т.д.

Частным случаем этого феномена является концепция *«революционного права»*. Революционное право действует в тот исторический момент, когда одна сакральная система находится в процессе смены, но эта смена еще не завершилась, не дошла до логического

финала. «Революционное право» представляет собой предельно гибкую реальность, позволяющую лучше всего понять и специфику предшествующей правовой системы, которая отрицается, и, специфику новой системы, которая утверждается.

5. *Идентификация:*

В альтернативной сакральности происходит *новая коллективная идентификация* и *изменение качества главного субъекта*. Часто речь идет *о переносе концепции субъекта суверенности на новую реальность* – касту, класс, сословие, религиозную или этническую группу и т.д.

6. Концепция революционного насилия:

Нонконформизм обращается к насилию, потому что для утверждения альтернативной модели *необходимо сокрушить существующую*. В нормальном случае в любой политической системе насилие направлено против тех, кто нарушает внутреннее законодательство, основные нормативы Политического, а также для отражения потенциальной внешней агрессии или завоевания чужих пространств. Революционное же насилие направлено *в совершенно другую сторону* – против существующей системы и, подспудно, против той сакральности, на которой она основана. Таким образом, революционное насилие несет в себе элементы новой «*титаномахии*», с надеждой на иной исход – отличный от классической греческой мифологии, где победу в битве с титанами одержали боги.

Революционное насилие есть восстание против существующей системы на основе сакральных предпосылок. Это принято называть «идеологической войной».

7. Ценностные системы:

Нонконформизм настаивает *на смене ценностных систем*. Политическое служит той зоной, тем оперативным полем, где находятся механизмы эффективного осуществления этой смены.

Политическое *не может само порождать ценностные системы*, но оно является тем инструментом, с помощью которого решается судьба этих ценностных систем. Оно не производит ценностей, но в зависимости от состояния Политического доминация ценностных систем меняется (или остается прежней). Онтологический нонконформизм является *производителем альтернативных ценностных систем*, которые внедряются в Политическое с помощью революции или ее аналога.

Таким образом, несмотря на то, что может сложиться впечатление, будто политический нонконформизм является лишь *нигилистической стороной* политического процесса, что революция – это только разрушение и отрицание, – на самом деле, это не так, поскольку именно в нонконформной среде и происходит формулировка *новых ценностных систем*, которые будут лежать в основе грядущей сакральной модели, предопределяя ее качество и ее структуру.

Глава 9. Код "манифестационизм-креационизм" в истории религий (влияние на социологическую структуру Политического)

Место религии Откровения в десакрализации Политического

Каким образом, *двигаясь по какому маршруту, человечество переходит* от традиционного общества и сакрального понимания политического к *обществу современному с современной* трактовкой политики? Каково качество той *промежуточной стадии* в этом процессе, где находятся истоки современности?

Существует некоторое концептуальное пространство, где сакральная цивилизация делает решительный шаг в сторону десакрализации, но не переходит к ней окончательно. Этот момент совпадает с появлением *религии Откровения*.

Форма религии Откровения является промежуточной реальностью между сакральным (традиционным) обществом и обществом современным (десакрализованным). Философские предпосылки к тому типу социально-политической структуры, которая свойственна современности, мы обнаруживаем именно в догмах религии Откровения.

Всю политическую историю человеческих обществ можно представить как постепенный процесс десакрализации Политического. Этот процесс имел различные стадии и особые переломные, пороговые моменты. Социально-политические системы, связанные с монотеистическими религиями, представляют собой такой растянутый на тысячелетия концептуальный переломный момент.

Профанизм и избирательная сакральность

В контексте религий Откровения впервые происходит строгое *отделение* профанического от сакрального; строго говоря, профаническое как таковое появляется именно на этом этапе, поскольку ранее его не существует – есть только "недостаточно сакральное" или "темная сторона сакрального"; сакральное может быть истощено или рассеянно, но даже в таком "умаленном" качестве оно остается самим собой, а не становится чем-то иным.

Религия Откровения постулирует "*частичность, избирательность сакрального*". Монотеизм основан на том, что все аспекты реальности делятся на две фундаментально различные по своей природе категории. С одной стороны, есть священное, а с другой – несвященное (профаническое). В сакральном мировоззрении священно *все* -- от мусора до высочайших идей. Боги и элементарные низменные проявления человечества одинаково вписаны в некоторую систему священных символов, закономерностей, наделены духовным смыслом. Религия Откровения, со своей стороны, утверждает, что есть вещи, наделенные определенным духовным смыслом, а есть вещи не наделенные. Это означает, что в социально-политической, хозяйственной, культурной, общественной жизни возникают сектора, полностью лишенные по своей природе прямой и непосредственной связи с истоком бытия, жестко отстраненные от "иерофании".

Эти аспекты профанического бытия отныне могут быть рассмотрены *сами по себе*, исходя из внутренне присущего им качества – в отрыве от целого. Между иерофанией и всей реальностью впервые возникает *непроницаемая стена* – та, которая отделяет "стоящих внутри храма" от "стоящих вне его".

Religio: объединение разделенного

Принято считать, что религия Откровения возникла при Аврааме, первом патриархе, поэтому все разновидности религий Откровения называют "авраамическими" (или авраамической традицией).

"Религия","religio" -- латинское слово, которое означает "связь", причем это действие "связывания" имеет оттенок "повторного связывания" (дуплицирующая частица "re-"). Таким образом, в значении этого слова содержится обращение к двум *качественно различным вещам*, которые являются разделенными, причем в самом слове содержится намек на то, что этого разделения ранее не было, но *после определенного момента* оно произошло, и теперь необходимо *восстановить утраченное*. Самое общее понимание двух *раздельных* реальностей, которые предстоит связать, можно определить как пару "священное" и "профаническое". *Религия – это то, что связывает профаническое со священным.*

Сакральное же, в свою очередь, *не знает*, что такое профаническое, оно не *связывает* одно с другим, так как никогда не дает четкого определения относительно того, что является одним, а что – другим. Принцип сакрального – "все во всем" ("panta en panti").

Религия Откровения уникальна в том, что впервые радикально разводит *посюстороннее и потустороннее*. Между причиной и следствием возникает *совершенная необратимость*.

Трансцендентность и единственность

Рассмотрим термин "трансцендентное", т.е. "запредельное".

Религии Откровения исходят из *трансцендентности божества*. Трансцендентность Бога означает: Бог есть то, что лежит *за пределом*. Представление о *пределе,* составляющее важнейший элемент религии, абсолютно невозможно отыскать в структурах сакрального. Этот предел разделяет *два сектора реальности* – божественную и небожественную, находящуюся по эту сторону от предела. Понятие "трансцендентности" и самого предела является важнейшей парадигмой авраамизма.

Авраамизм принято называть "*монотеизмом*", т.е. "единобожием". Следует уточнить, что и другие (не авраамические) традиции утверждают существование *единого* Бога. Утверждение *о единстве* истока бытия – его недвойственености – встречается, например, в индусской Адвайто-Веданте.

Но это единство (недвойственность) не означает единственности. Специфика авраамизма в том, что только в нем провозглашается, что Бог *не только един, но и единственен*.

"Единственность Божества" означает, что *Божество не передает своей природы никому другому кроме себя, т.е. миру, человечеству и т.д*. Поэтому Бог единственнен, а все остальное в реальности, что не является Богом, никогда и ни при каких обстоятельствах им стать не может. Тем самым постулируется отсутствие общей меры между Первоначалом и его проявлениями, между причиной и следствием, между истоком мира и им самим.

Авраам – отец верующих

Принято считать, что именно библейский Авраам, "отец верующих", впервые утвердил подобный *радикальный трансцендентализм*.

Датский философ Серен Киркегор в книге "Страх и трепет" подробно описывает уникальность миссии Авраама*.

У Авраама, согласно библейскому рассказу, долго не было детей. Он усердно молился Богу, и, наконец, ему был послан первенец – Исаак. Но в один момент Бог обратился к Аврааму, сказав: "Пойди и принеси своего первенца в жертву мне", т.е. откажись от самого любимого в твоей жизни, о чем так долго молил. Авраам беспрекословно повинуется Богу и идет убивать своего сына, Исаака, приносить его в жертву.

При этом Серен Киркегор подчеркивает: вся сложность этого сюжета в том, что Бог Авраама, в отличие от других традиций, *трансцендентен*, предельно далек от мира. Следовательно, Авраам не мог получить приказание убить своего сына в той форме, в которой могли получить герои политеистической традиции -- в греческом или индусском мирах богам ничего не стоило проникнуть в человеческую реальность, что они постоянно и проделывали, живя с людьми бок о бок, соучаствуя в их бытии, вмешиваясь в их судьбы, подвергая испытаниям... Но тут мы имеем дело с инстанцией чисто трансцендентной. Так, *кто* же и *каким образом* отдавал приказание Аврааму убить своего сына? -- задается вопросом Киркегор. Получается, что *никто не давал*. Авраам, чувствуя трансцендентное влечение к несуществующему, предельно далекому Первоначалу, пошел убивать своего собственного сына- первенца. На этом, по Киркегору, основана радикально новаторская форма религиозного подвига, не известная до Авраама. Авраам следует за Откровением трансцендентного, верит в *дальнее*, не потому, что оно, дальнее, Божество, опытным образом предъявляет себя через иерофанию, но основываясь на *радикально ином* импульсе, на уникальном и парадоксальном влечении.

Греки, индусы, иранцы, японцы почитали богов, *потому что боги являли им себя,* транслировали им собственное бытие. В иудаизме же мы сталкиваемся с традицией, где прямой трансляции бытия, обмена энергиями между Божеством и людьми *нет*. Между ними отныне существует непреодолимый предел, связь онтологии прервана.

Авраам и другие иудейские праведники совершают поступки, исходя из *уникального зова*, который не может быть воплощен ни в какие бытийные и опытные категории. Здесь между человеком и Богом возникают специфически *религиозные* отношения.

Религия утверждает, что Бог есть, хотя не имеет никаких убедительных опытных доказательств этому. Сакральная традиция, со своей стороны, основывает свое представление о божественном мире *на прямом опыте* – на столкновении с реальностями, напрямую связанными с Божественным.

Авраамические религии

Религия Авраама получила название "иудаизм"; те, кто последовал за Авраамом, приняв уникальный, специфический подход к Откровению Божества, стали называться "иудеями". Основной священный текст иудаистической традиции – "Ветхий Завет", он включен в христианскую Библию. Собственно иудеи (и древние и современные) не признают ничего кроме "Ветхого Завета". Из этой авраамической традиции развилось два теологических ответвления: *христианство и ислам*.

Христианство вышло из иудейского религиозного контекста, сложилось на основе "Ветхого Завета", принимая фундаментальные богословские предпосылки авраамической традиции. Поэтому (с некоторой натяжкой) христианство – по крайне мере в некоторых его версиях --

можно причислить к авраамизму. Основные параметры веры, религиозного подвига и ветхозаветной этики христианство принимает и наследует.

К авраамизму принадлежит и исламская религия. Она также бесспорно является религией Откровения.

По общепринятой классификации три традиции -- иудаизм, христианство и ислам – составляют *религии в строгом смысле слова*.

В религии – в отличие от сакральных традиций -- утверждается *отсутствие общей меры между миром и Божеством*. Этот принцип лежит в основе ортодоксальных богословских концепций иудаизма, христианства и ислама.

В качестве наглядного доказательства прямой преемственности авраамическому богословию "Ветхий Завет" (у иудеев -- "Тора") включен в основной канон христианской Библии, а "Коран" постоянно ссылается на него, включая пророка Мухаммеда в цепь ветхозаветных пророков и праведников (мусульмане считают, что Мухаммед – последний из этой цепи).

Трудно точно выяснить, чем был на самом деле древней иудаизм, поскольку в "Ветхом Завете" и во всей авраамической традиции содержится множество элементов *сакрального* понимания мира. Эта авраамическая *сакральность* в целом по своей структуре *аналогична* иным сакральным традициям нерелигиозного характера; уникальным же достоянием авраамизма как религии является именно *догматическое богословие,* исходящее из *неснимаемого различия между миром и его Творцом*, чего нет и не может быть во всех остальных сакральных традициях.

В авраамизме впервые были резко *изменены пропорции между миром и его Первопричиной*. Для всех остальных сакральных традиций -- индуизма, буддизма, китайской традиции, японского синтоизма, архаических культов и т.д. -- *между миром и Богом такого неснимаемого противоречия нет*. Мир и Бог там взаимосвязаны, мир является *прямым продолжением Божества*, различие природы мира и природы Бога лишь в степени чистоты.

Творение из ничто

Особенность авраамической традиции основывается на фундаментальном богословском утверждении, также неизвестном вне иудаистического контекста: "*мир создан из ничто*"*.

Идея творения из ничто описывается термином "креационизм". Бог здесь в первую очередь творец, единственная реальность, кроме которой *ничего* нет, а так как в каком-то смысле мир все же есть, хотя и не таким образом, как Бог, то бытие мира требует особого объяснения. Это объяснение дается через идею "творения из ничто", волевого действия Божества, приводящего по своему желанию ничто к своеобразному и довольно парадоксальному "*бытию*".

Идея "творения", "создания", "изготовления" лежит в самой основе религии Откровения, является ключом ко всему корпусу теологий, к ней относящихся*.

Креационизм и касты

Разные касты по-разному -- в зависимости от своей природы – называют, описывают и определяют Божество, которому поклоняются.

Брахманы, жрецы воспринимают Божество как *истину, бытие, сущее и Сущего*. Это довольно абстрактное онтологическое и метафизическое понимание Божества, вполне внятное, однако, для людей особого склада -- склонных к созерцанию.

Для кшатриев, воинов, традиционное определение Бога связано со стихией власти, Бог для них – *Царь, Господин, Владыка* по преимуществу.

И, наконец, вайшьи – третья каста производителей – видят Бога как *Творца*.

Религия Откровения неразрывно связана с креационизмом, с идеей *творения* мира из *ничто*. Обнаруживается параллель между *креационистской* формой восприятия священного и пониманием его третьей кастой.

Брахманическая сакральность

Понимание сакрального жреческой (и отчасти воинской) кастой соотносится с принципом *манифестационизма*.

Манифестационизм есть понимание видимого мира как прямого проявления мира невидимого и божественного. Это отношение характерно для законченных сакральных холистских традиций, соответствует изначальному взгляду человечества. Здесь Божество *проявляет из себя* мир как часть самого себя.

Манифестационизм существенно отличается от креационизма, т.е. от представления об *искусственном творении* (создании) видимого мира какой-то трансцендентной инстанцией. Понимание истока мира как *проявления* фундаментально противостоит его пониманию как *результата акта творения*. Богословие высших каст, как правило, основано именно на манифестационизме.

Схема проявления (манифестации) имеет свои парадоксальные стороны. Проявляя самого себя, Божество как бы удаляется от самого себя, скрывает свою полноту. Но это удаление (сокрытие) никогда не абсолютно, поскольку, как только видимость удаления (сокрытия) Бога от мира становится критической, Бог забирает мир назад -- в себя. Этот ритмический процесс -- с точки зрения манифестационизма – не имеет ни начала, ни конца.

Индуизм говорит в этом случае о "днях и ночах Брахмы". Брахма -- высшее Божество, Сущий. Брахма обнаруживает себя в начале мира, по видимости удаляясь от самого себя, представляя свою бесконечность как конечность и свою вечность как время. Когда космическая игра заканчивается, он снова вбирает мир в самого себя.

Такой манифестационистский подход лежит в основе наиболее *полного* сакрального понимания Политического.

Брахманическая традиция точнее всего отражает природу сакрального. Наиболее законченные структуры сакрального общества несут на себе отпечаток именно брахманического понимания природы реальности, откуда берут свое начало различные конкретные структуры Политического.

Аксиома манифестационизма: одно есть другое

В адвайто-ведантистской традиции есть формула, которую модно считать аксиомой брахманизма (она лежит в основе учения "Упанишад") -- на санскрите, "tat tvama si",

дословно "я есть То". Смысл формулы в том, что между миром и Божеством, между человеком и Богом существует *фундаментальное единство*, строгая *идентичность*. Другая аналогичная формула "Упанишад" гласит: "Атман есть брахман". "Атман" на санскрите – "я", "человеческая душа", "Брахман" – Абсолют, высшее Божество. Человеческое "я" в его высшем измерении и Божество в пределе совпадают, есть одно и то же. Это -- принцип "*высшего тождества*" (высшей идентичности).

Брахманическое представление о мире, основанное на манифестационизме, прекрасно объясняет, почему *все* в мире является *сакральным*. Сам *мир является не чем иным, как Божеством* -- Божеством, играющим с самим собой, скрывающим собственную природу от самого себя, потом снова ее обнаруживающим. Отношение *к миру как потенциальному Абсолюту* и предопределяет структуру политического устройства, вытекающего из принципов брахманизма.

Брахманы закрепляют "райское" состояние космоса, условия, при которых зазор между материальным миром и миром божественным минимален, несущественен. Поэтому кастовая добродетель брахманов связана с гармонией, ненасилием, законопослушанием.

Отсюда понимание "закона" ("дхармы") не как чего-то навязанного *извне*, но как прямого продолжения *внутреннего* бытия.

Манифестационистское толкование природы "закона" принципиально отличается от креационистского толкования. "Дхарма", "закон проявления" – это скорее естественный ход вещей, нежели формальная юридическая модель договора между людьми и богом или между собой; не столько "внешнее установление", приданное реальности и человечеству посторонней инстанцией, сколько голос *самой природы бытия*, открытие того, что лежит в самой основе реальности.

С точки зрения манифестационизма, следование предписаниям сакрального порядка и следование внутренней природе души – это сущностно *одно и то же*. Раз высшее "я", "атман" совпадает с "Божеством", "брахманом", то верность душе, ее глубинной воле и есть исполнение предначертания. В такой ситуации отсутствует дуализм между личным произволом и соблюдением сакральных юридических установок. Верный своей внутренней природе исполняет закон, исполняющий закон – реализует свое "я".

Послушание закону -- это послушание бытию, бытию своего "я" в том числе. Противоречия между личной волей и внешними моральными принципами отсутствуют, поскольку и то и другое суть проявления одного и того же высшего начала.

В манифестационизме, таким образом, онтологичность признается ни за человеческим как таковым, ни за Абсолютом (в его трансцендентном понимании), но за чем-то *промежуточным,* за тем динамическим пространством, где "атман" реализует себя как "брахман", а "брахман" как "атман". Это "*пространство между*" и есть территория "дхармы", "закона".

Сквозь все уровни в брахманическом, манифестационистском понимании бытия проступает *высшее начало*. В этом высшем начале рано или поздно частные противоречия растворяются, размываются, снимаются, и идеальное проступает сквозь зримые образы и формы. Манифестационистский подход лежит в основе сакрального общества. Из стихии сакрального здесь не изъято ничто -даже пороки и преступления имеют своих "божеств" (так греческий Гермес является покровителем воров, а индусский Шива – богом убийц и

людоедов). Именно отсюда вытекает сакрализация Политического – и всех его составляющих, вплоть до хозяйственной деятельности и норм быта.

Эллинская культура относится к манифестационистской традиции

Древне-греческая эллинская культура является разновидностью именно манифестационистской традиции.

Это следует учитывать, поскольку Аристотель и Платон, сформулировавшие первые системы философии политики, принадлежали именно к обществу манифестационистского типа, отражая в рациональной форме многие характерные установки этого общества.

В мифологии греков существовали "боги" всех проявлений человеческого бытия: наряду с богом порядка, иерархии, власти и законов громовержцем Зевсом -- бог торговцев и воров Гермес, наряду с богиней мудрости Афиной Палладой -- богиня безумия Аннойя, наряду с покровительницей моногамных браков Герой – богиня свободной любви Афродита, наряду с солнечным покровителем искусств Аполлоном – лунный бог эротических оргий Дионис, сластолюбивые Пан и Приап, наряду с богом любви Эротом -- бог смерти Плутон и т.д.

Все стороны человеческого существования – и светлые и темные -- имели эквиваленты в божественной сфере, входили составной частью в природу *судьбы*, которая правила и людьми, и богами, и стихиями. Высшее божественное бытие проявляло себя через различные формы человеческой жизни.

Брахманический коммунизм

Если продлить отношение касты брахманов к структуре сакрального бытия до логического предела мы получим концепцию "земного рая", что социально-политически можно определить как, своего рода, "*брахманический коммунизм*". К такой – коммунистической -- форме социально-политической организации тяготеют жрецы, объединяющиеся в общины. Таковы монашеское общежитие, буддистская сангха, пифагорейская школа и т.д. На основании жреческого понимания *человеческого коллектива как концентрированного выражения Божества* в сакральном обществе вырабатывалось представление об идеальной форме Политического. -- Все люди должны каким-то образом подтягиваться к брахманической касте и ее природе, беря за образец монастырское общежитие, где закон – "дхарма" – проявляет себя изнутри, а значит, все руководствуются не страхом и не принуждением, но сознательностью, повсюду царит равенство и взаимоподдержка, имущественные отношения сведены к минимуму и т.д.

В реальности жрецы были вынуждены считаться с тем, что они живут уже не в "золотом веке", который оптимально соответствовал бы их собственной кастовой манифестационисткой природе. Им приходилось принимать во внимание наличие иных кастовых типов – обладающих иной природой, иным пониманием сакрального, иным *отношением* к нему.

В такой ситуации жрецы утверждали: несмотря на то, что наши идеалы являются идеалами ненасилия, гармонии, добровольного и естественного подчинения внутреннему закону "дхармы", созерцания, сосредоточенности, мы понимаем неизбежность существования других каст, и допускаем необходимость дифференциированной структуры Политического; мы идем на некоторые уступки несовершенной природе других типов и помогаем им не сбиться с пути для того, чтобы найти в социально-политической системе пусть менее прямой, но все же верный путь к высшей цели. Исходя из этого, жреческие касты ограничивали чисто

манифестационистское понимание Политического пределами своей касты, допуская для низших каст *смешанные* формы сакрального, включаемые в общий контекст с некоторыми поправками.

Данный компромисс – и особенно попытки со стороны низших каст ограничить полномочия жрецов – периодически порождал критические ситуации, когда *жрецы восставали против отчуждения Политического, от идеальных нормативов полноценного и последовательного манифестационизма*. В таких случаях брахманы выступали под знаменами политической утопии, *жреческого коммунизма*.

Буддизм

Ярким примером "жреческой революции" было учение царевича Сиддхарты Гаутамы, ставшего Буддой и открывшего кастовому индуистскому обществу радикально новый опыт религиозности*.

Согласно раннему буддизму кастовая система лишь откладывает реализацию полноты сакрального, и поэтому все, кто хотят достичь высшего блаженства – нирваны – должны объединиться в монастырском общежитии – сангхе -- и вести жизнь отшельников и аскетов, отрешенных от мирского и погруженных в дело "спасения".

Несмотря на "жреческую" установку такого идеала, радикализм и пассионарность его утверждения выдавала именно воинский темперамент основателя буддизма, который принадлежал к касте кшатриев.

Несмотря на разрушительную установку буддизма в отношении индуистского кастового общества, индуизм продемонстрировал в отношении самого Будды удивительную терпимость, включив его в число 10 аватар бога Вишну (наряду с Кришной, Рамой и т.д.). Будда как 9-й аватара, по мнению индуистов, приходил на землю с провокационной целью испытать верность своей традиции. Тем самым индуизм как наиболее полная и холистская из известных нам сакральных традиций показал способность интегрировать в себя (и сакрализировать) даже то, что было направлено на его разрушение. Для европейского сознания сложно представить себе ситуацию, когда человек, который, например, жестко выступал бы против марксизма и советской власти, был признан "классиком марксизма-ленинизма", несмотря на то, что всю жизнь только и опровергал его. Индуистское общество настолько сакрально и холистично, что может вобрать в себя самые невероятные парадоксы.

Политическая программа пифагорейцев и Платона

В Древней Греции аналогом радикально жреческой общины можно назвать Пифагора и его последователей. Популярность Пифагора, который был посвящен в халдейские, финикийские и египетские мистерии, в определенный момент стала весьма значительной*.

Пифагорейцы создавали на Сицилии и в других частях эллинского мира мистические школы, в которых общежитие было основано на "коммунистических" принципах – внутренняя дисциплина, взаимопомощь, общность имущества. Политически пифагорейцы настаивали на подстраивании существующей социальной системы, преимущественно тирании, под свой собственный идеал – братства, духовности, равенства, ненасилия*. Неоплатоник Порфирий сообщает, что Пифагор избегал общения не только с убийцами и профессиональными воинами, но даже с охотниками и поварами, проявляя тем самым типичное жреческое качество – отстранение от любой формы насилия ("ахимса").

Когда Пифагор пал жертвой интриг со стороны светских завистников, история глухо говорят о серии "пифагорейских восстаний" (и об их жестоком подавлении), разразившихся там, где школы пифагорейцев были влиятельны. Можно предположить, что в этом мало изученном явлении мы имеем дело с еще одним прецедентом "революции жрецов", проявлением "жреческого коммунизма".

В сходной ситуации оказывался неоднократно и Платон, который предпринимал попытки реализовать проекты своего идеального государства на практике. В частности, он стремился повлиять на сиракузских тиранов Дионисия Старшего и его сына Дионисия Младшего, предлагая отказаться от тиранического правления и перейти к строительству "жреческого коммунизма". "Жреческий коммунизм", так же, как и у пифагорейцев предполагал общность имущества (и даже жен) и высших каст. Эти попытки оказались безуспешными, и Платон первый раз жестоко поплатился за них – тиран Дионисий (старший) в ярости на независимые речи Платона продал его в рабство в Эгину.

Иезуиты

Другим примером "жреческого коммунизма" можно считать католический орден иезуитов. Иезуиты в ответ на европейскую Реформацию поставили своей целью не просто заново укрепить пошатнувшееся католичество, но создать в Европе теократический строй -- точную копию самой организации иезуитов. Орден иезуитов отличался аскетизмом внутреннего устройства, взаимной солидарностью его членов, но вместе с тем внешней адаптацией к социальным условиям с тем, чтобы использовать любые ситуации для реализации своей цели. Причем – методы ее достижения считались несущественными.

Кшатрийский манифестационизм

Представление о структуре Божественного и политический строй, вытекающий из этого представления в случае касты воинов, отражает основные параметры ее внутренней природы. Бог здесь видится как царь, как господин. Но верно и обратное – царь здесь видится как проявление Божества. Для жрецов Божество -- во всем и во всех (особенно если под "всеми" понимать самих жрецов); для воинов только в *одном* – в царе.

Это -- *манифестационистский* взгляд, поскольку основан на признании прямого проявления высшего начала. Вопрос лишь в том, что данное начало, проявляясь, *не рассеивается* по реальности и человечеству, но *концентрируется*. Здесь мы постепенно удаляемся от всеобщей гармонии, божественного равенства, всесозерцания Божества, характерных для жрецов, и переходим к сакральности, сконцентрированной в фигурах небесных царей – таких, как индусский Индра, царь богов, Ахура-мазда иранцев, греческий Зевс, славянский Перун и т.д.

Богословский акцент несколько смещается, Бог становится не просто Сущим, внутренним выражением бытия, но *управителем мира, царем, вождем*. Часть человечества – высшие касты, и особенно каста воинов – имеет прямое отношение к небесному началу. Отсюда традиция возводить царские династии к небесным божествам. Но другая часть человечества заведомо ставится в положение поданных, являясь земным продолжением тех небесных реальностей, которые находятся в услужении небесного владыки. Жрецы, предоставленные сами себе, формулируя свой идеал, естественно приходят к равенству. Воины не мыслят бытия вне иерархии. Властные отношения для них фундаментальны, и, следовательно, пара "приказывающий – подчиняющийся", "господин – раб" и т.п. является для них основополагающей как в смысле сакральных парадигм, так и при устройстве реального общества.

Глубинную философскую предпосылку кшатрийского манифестацианизма следует искать в древнейших дуалистических культах и учениях. Выяснив их структуру, мы легко проследим сущность политической психологии воинского сословия в самых разнообразных типах общества.

Сакральный дуализм

Если манифестационизм брахманов, касты жрецов, связан с концепцией "адвайта-ведантизма", с учением о "недвойственности", то философская доктрина воинов, кшатриев лежит ближе к тому, что индусы называют "двайта-ведантизмом", учением о "двойственности".

Дуалистический взгляд на Божество видит его, исторгающим из себя не единый мир, но *два противоположных начала*, которые и составляют дуальную основу реальности. Исток отрицательного начала (зла) так же, как и положительного (добра), коренится в божестве. Тем не менее, противостояние носит серьезный драматический характер. Здесь берет свое начало метафизика войны -- то, что древнегреческий философ Гераклит Эфесский выразил фразой: "вражда – отец вещей". Для кшатриев, воинов это абсолютная истина. Происхождение мира они видят в борьбе светлой и темной сторон Божества, являющихся его проявлениями, причем не просто взаимодополняющими (как понимают дуализм жрецы), но именно антагонистическими.

Граница между миром и Божеством в случае кшатрийского взгляда на мир еще не абсолютна, но, тем не менее, она существует и вполне осязаемо, ее преодоление является проблематичным, и в каком-то смысле, само существование, онтологичность, зла ответственно за то, чтобы укрепить эту границу. Наличие данной границы резко отличает дуалистический манифестационизм воинов от недвойственного манифестационизма жрецов, который видит грань между миром и его истоком (Богом) как нечто прозрачное, размытое, условное. Для кшатриев она приобретает более ощутимый характер; чтобы преодолеть ее необходимо совершить героическое усилие. Отныне это не данность, но подвиг, задание. Отсюда возникает этика подвига, своеобразного вызова, брошенного судьбе, теория *героического жеста*.

Зороастризм

Наиболее полной сакральной моделью, соответствующей кшатрийскому дуалистическому манифестационизму, является древнеиранская традиция и ее реформированная версия, известная как зороастризм. В центре иранской традиции стоят именно цари, жрецы же играют подчиненную роль. Иранские цари считались воплощениями богов.

Иранская и индусская традиции имеют общее происхождение. Некогда они были едины, но позже разделились. Боги и демоны и там и там носят одинаковые имена; большинство мифологических понятий – очень близки, как близки и соответствующие языки. Общий мифологический контекст, однако, привел к двум почти *противоположным моделям сакральности*. Индуизм – воплощает в себе недвойственный (при явной доминации жрецов), зороастризм – двойственный манифестационизм (с явным перевесом воинов). Показательно, что эта симметрия отразилась даже в наименовании богов и демонов в соответствующих традициях – в индуизме "боги" именуются "дэвами", а "демоны" -- "асурами", тогда как в зороастризме, наоборот, "боги" -- "ахуры", "демоны" – "дэвы".

Таким образом, мы видим, что в рамках некогда единой традиции брахманическая и кшатрийская версии дают почти противоположные концепции структуры сакрального. В

случае иранской традиции мы явно имеем дело с "революцией кшатриев". Вместе с тем, в обоих случаях сохраняется *общность манифестационистского подхода*; неснимаемого противоречия между миром и Богом нет.

С точки зрения дуалистической сакральности, темные силы -- Ангро-манью, "злая мысль", "отец тьмы" – и силы светлые -- Ахурамазда, "светлый господин", "отец света" -- рассматриваются как стороны (или дети – в зерванизме) единого божества, которые вступили между собой в борьбу.

Здесь есть дуальность, противостояние между двумя аспектами реальности, но, тем не менее, сохраняется *общая* мера. Мы имеем дело с манифестационизмом, и несмотря на то, что светлые и темные стороны бытия фундаментально разведены – в большей степени, чем в адвайто-ведантистской модели -- они имеют *общий исток*.

Из метафизики дуализма рождается особая сакральная этика – *этика насилия*.

Иранская традиция была значительно более воинственной, нежели индуистская. Дуализм в ней проводился очень последовательно через все уровни бытия. Все существа в природе делились древними иранцами на две категории: одни были отнесены к Ахурамазде, другие – к Ахриману. Благочестивые, "чистые", т.е. верные Ахурамазде люди должны уничтожать творения Ахримана -- давить лягушек, хватать сов на лету и разрывать их и т.д. *Насилие над темной стороной мира было способом утверждения и поддержания светлой стороны.*

На светлые и темные части делились и народы. Иранский поэт Фирдоуси в эпосе "Шахнаме" описывает иранскую сакральную географию в таких дуалистических термина. – Есть народы "света", это "Иран", страна благородных, оседлая культура. И есть народы "тьмы" – "Туран" *, страна "демонопоклонников" и кочевников.

Дуализм сказывается на политических и географических воззрениях иранцев.

Иранская традиция оказала большое влияние на евразийские культуры кочевых народов – скифов, сарматов, саков, аланов (предков современных осетин). Историк Лев Гумилев относил предков русских, древних россов, именно к такой категории – к роксаланам, индоевропейскому кочевому племени, родственному аланам.

Геополитический дуализм был свойственен не только иранской традиции. Древний Китай воспринимал в демоническом свете кочевников Монголии и Южной Сибири (для защиты от которых была построена Великая китайская стена). Также демонизировали "варваров" (в частности, скифов) и древние греки. При этом чем более кшатрийской была традиция, тем жестче был дуализм.

Трудно сказать точно, где мы имеем дело с *аналогичными* структурами сакральности, а где *с прямым влиянием* иранской традиции. Как бы то ни было, влияние иранского дуализма, безусловно, распространялось на огромных просторах Евразии, достигая европейской части современной России, Балкан и Карпат на Западе, простираясь к Востоку вплоть до Тибета. Значительным было влияние Ирана и на культуры Ближнего Востока.

Креационизм как сакральность третьей касты

Люди третьей касты, вайшьи, будучи преимущественно ремесленниками, артизанами, производителями, переносили эти характеристики и на свое понимание сакрального Первоначала.

Разные традиции говорят о наличии у мира "творца" ("демиург" у греков, "тваштар" у индусов).

Но нигде данная теория *Божества как создателя* не получила самостоятельного развития и не легла в основу богословской догмы, кроме как в иудаизме. Именно в нем был осуществлен радикально новый, революционный подход к пониманию Божества. Бог отныне был не причиной мира, порождающей мир из себя и себя в мире, он был *посторонним* (трансцендентным) этому миру Создателем.

В рамках манифестационистской модели (и недвойственной и двойственной) люди и их политические институты считались "младшими родственниками Божества", его воплощениями. Человеческое самосознание отождествлялось с божественным. Соответственным образом мыслилась и сакральность политических институтов. В креационизме же (иудаизме) мы сталкиваемся с *радикально новой концепцией*. Здесь люди больше не боги, "не родственники Божества" (близкие или дальние). Они отныне предметы, механизмы, инструменты, как продукты ремесла горшечника, созданные из глины (в "Библии" первочеловек Адам создан из глины)

Таким образом, представление о человечестве как о чем-то инструментальном, созданном механически (наподобие аппаратов), возникает именно из *специфического взгляда третьей касты ремесленников*, которые проецируют на Божество специфику своих психологических, социальных, профессиональных и кастовых установок.

Бездна и пришествие аппарата

В таком подходе и появляется впервые *фундаментальная бездна,* которая отделяет людей, мир от Бога. И она уже *ничем* (по меньшей мере, в строгом и последовательном креационизме) *не восполняется*.

Можно допустить, что "демон", какое-то второстепенное захудалое "божество", покаявшись, собравшись с силами, может изжить свои внутренние недостатки и вернуться к сакральному истоку, но мы совершенно не можем представить, *как может ожить аппарат**.

Если падший ангел (чисто теоретически) может снова взлететь, то горшок -- как бы он ни старался – едва ли способен стать горшечником. В индуизме любое существо (даже самое ничтожное -- мышь, цветок или камень) может -- родившись, развившись и умерев – снова родиться в лучшем состоянии, и по лестнице перевоплощений рано или поздно дойти до рождения брахманом, а тот, слившись с Абсолютом, покинет колесо сансары и полностью обожится. А вот с точки зрения богословия ремесленника, такая метаморфоза невозможна.

Креационизм возникает как обобщение "ремесленного" понимания Божества. Мы сталкиваемся с миром как с отчужденной от Бога реальностью, принципиально не могущей быть возведенной к тому Первоначалу, из которого она произошла. Именно это и составляет специфику креационистского подхода.

От креационистского подхода до десакрализации мира дистанция чисто количественная; от идеи механического устройства реальности вполне логично перейти к механическому представлению об обществе.

Цивилизация Авраама

В большинстве сакральных традиций речь идет о том, что их основатели были либо жрецами, либо великими царями. В иудаизме "отцом верующих" назван Авраам, который был зажиточным собственником, скотовладельцем, т.е. представителем именно *третьей касты*. К той же касте принадлежали и его сыновья – все три "патриарха" Авраам, Исаак и Иаков*.

Авраам отправился в странствия из Ура Халдейского, из Междуречья. Какое он занимал там положение, не сообщается. Но после того, как он вышел искать со своей семьей землю обетованную, он был именно свободным представителем третьей касты, зажиточным скотовладельцем. И так как Авраам стал создавать в земле Ханаанской особую цивилизацию почти с нуля, то можно предположить, что уникальность авраамизма состоит в том, что *впервые в истории сакральность третьей касты была поставлена во главу угла*.

Автономизация Политического: патриархи и судья

Когда Бог является Творцом, он лежит принципиально вне мира и, в какой-то степени, *вне политики*.

Соответственно, у мира, у политики, у человеческого существа возникает совершенно новое отношение и к своей собственной природе, и к своей собственной причине, и к природе тех социально-политических институтов, которые человек основывает и поддерживает. Здесь зарождается представление о том, что основы политического заключаются именно в смысловой паре: "горшок -горшечник", "тварь – Творец".

В "Ветхом Завете" после книг "Бытие" и "Исход" идет описание эпохи патриархов, а далее книга "Судей".

Изначально судейская функция принадлежала к компетенции касты воинов, но по мере развития креационистской модели функции поддержания социально-политического баланса стало выполнять специальное сословие судейских адвокатов, юристов.

Исходя из патриархально-судейского подхода формируются нормативы иудаистической политики. Древние израильтяне видят свое принципиальное отличие от окружающих народов в исповедании креационизма, авраамизма и монотеизма. В этом – их религиозная уникальность. Проекция этой религиозной уникальности на социально-политическую сферу дает и здесь весьма своеобразную модель.

Антитезами Древнего Израиля выступают древний Вавилон, филистимляне, Египет. В отличие от этих обществ Израиль осознает себя не просто сакрализированной общностью, но политической *общностью особого типа, основанной на исполнении радикально новаторской миссии*. Если остальные народы выводят свое Политическое напрямую из сакрального, т.е. признают божественность в самом центре своих систем – культовых, кастовых социальных и т.д. -- то израильтяне, в свою очередь, имеют с Божеством совершенно иные отношения. Это отношения "*завета*", т.е. "*договора*", "*контракта*". В принципе, смысл категории "завет" имеет изначально *чисто юридический смысл*, это нотариальная доверенность, описывающая обязательства сторон. Поэтому мы имеем дело с особой *юридической сакральностью*, где отношения между причиной и следствием регулируются "соглашением", "контрактом", а не прямой онтологической связью, как в случае манифестационистских традиций.

Бог Израиля именно *заключает* с "семенем Авраамовым" завет – как купцы *заключают* между собой сделку. Впервые отношения между человеком и Богом приобретают *юридический* характер. Гнев Божий – это проявление штрафных функций за неисполнение

взятых обязательств, Милость Божия – поощрение за соблюдение условий сделки или амнистия, списание долга.

Этот религиозный юридизм отражается на специфике всего политического строя. Формально в истории Израиля мы встречаем и воинов, и жрецов, а позже царей. Но эта иерархия помещена в уникальный креационистский контекст, где преобладают именно юридические судейские принципы. Как Бог заключает "завет" с Израилем, так и сами иудеи заключают "контракт", "соглашение" друг с другом, основывая свою политическую систему на таком подходе.

Ненависть древних израильтян к окружающим моделям сакрального не имеет равных. Это не только естественная реакция народов, покоренных более удачливыми и сильными соседями, это более глубокое отношение *новаторской креационистской сакральности* к более традиционным системам. Отсюда жесткие темы 136-го Псалма, угрозы иудейских пророков Идумее, Египту, Вавилону и т.д*.

Иудаистическая политика относится к неиудаистическим царствам и политическим системам как к "демоническим", исходящим из ложной, неверной, *не креационистской модели*. Именно поэтому жесточайшей критике подвергаются окружающие царства -- Ассирия, Вавилон, Египет, Финикия и т.д. Это не просто исторические межнациональные и межгосударственные противоречия, – как это имеет место в истории древних государств со сходными сакральными моделями, -- но выражение глубинного противоречия между двумя несопоставимыми типами сакральности. Уникальность креационизма может быть расшифрована как первая в истории "революция третьей касты".

Греховность царской власти в иудаизме и десакрализация политики

В определенный момент истории царская власть устанавливается и среди древних евреев. Пророк Самуил помазует на царство первого царя Саула, от которого власть переходит к царям Давыду и Соломону. Несмотря на это в иудаизме устойчиво сохраняется скептическое, почти подозрительное отношение к царям.

Жизнеописания даже праведных царей иудейских -- таких, как царь-пророк Давыд и царь Соломон, – обязательны сопряжены с преступлениями, с нарушениями этических установлений. *Тема царства сочетается с темой греха**.

Именно в древне-еврейском обществе, основанном на концепции креационизма, мы находим впервые предпосылки той политической системы, которая несет в себе зародыш десакрализации. Поскольку *мембрана* между миром и его причиной (Творцом) здесь является абсолютной, непроходимой, непрозрачной, то, соответственно, происходит изменение отношения и к самой Вселенной, на аналогии с которой основано понимание Политического.

Креационистская политика как система запретов и ограничений

В определенном смысле, Вселенная, понятая как не-Божество – более того, как не-Божество, которое никогда не сможет стать Божеством -- рассматривается как *сфера запрета*. Мир начинается ассоциироваться с "*нечистотой*", которая противопоставляется *трансцендентной* чистоте. На фоне этой *недоступной чистоты* земные вещи видятся как объекты, которых следует избегать, а естественные проявления – как то, что следует подавлять, искоренять, сдерживать. Именно в креационизме мы находим *философские предпосылки морали*.

В этом контексте складывается специфическая система понимания *Политического как области запретов и ограничений*. Так как естественное принципиально "греховно" (не случайно, теория "первородного греха" и "грехопадения" праотцев появилась именно в контексте иудаизма), то задача человека и социальной организации состоит в том, чтобы *подавлять* его. Показательно, что ветхозаветные заповеди строятся именно в форме "запретов" -- "не сотвори себе кумира", "не убий", "не возжелай жены ближнего своего", "не укради" и т.д. Здесь речь идет не просто о необходимости встать на сторону "светлой сакральности" против "темной сакральности" (как в кшатрийском дуалистическом манифестационизме), но о противопоставлении иудейского духа всему миру и всей реальности на основании *контракта*, заключенного "избранным народом" с трансцендентным Божеством.

Согласно доктрине "творения из ничто", все, что не является Божеством, в определенном смысле есть *ничто*. Следовательно, эта "ничтожная реальность" должна быть *подавлена*. Политическое служит инструментом такого подавления.

Политико-религиозная модель иудаизма полно отражена в "Талмуде". "Талмуд" является тщательно проработанной, детальной системой запретов, ограничений, юридических споров о том, что позволено, а что нет.

В отличие от брахманической сакрализации всех аспектов реальности и дуалистической сакрализации кшатрийского манифестационизма, в креационистской политике доминируют именно *запрет и ограничение*.

Ветхозаветная сакральность и протестантский мир

Определенное сходство между иудейским обществом, креационизмом и современным миром *не случайно*. Через различные христианские течения -- особенно через протестантизм и его распространение в Западной Европе и Америке -- ветхозаветные идеалы были привнесены в современную политику, более того, в определенной степени и породили ее*.

Креационистская линия, заложенная в "Ветхом Завете", в истории христианской цивилизации проявлялась в разных периодах по-разному. Наиболее яркое выражение приходится на эпоху Реформации.

Протестанты (в первую очередь, Кальвин) осуществили ревизию западного христианства (католичества) в креационистском (*иудео*-христианском) ключе; выдвинули идею, что идеальным обществом являлось именно древне-иудейское, и что *Древний Израиль должен быть взят за образец политической системы*, которую следует построить в современной Европе.

Процесс Реформации, концептуально связанный с новым обращением к креационизму, исторически совпал с выходом на первый план третьего сословия, с эпохой *буржуазных* революций.

Немецкий социолог Макс Вебер в книге "Протестантская этика и дух капитализма" подробно показал, что формирование современного капиталистического сознания, основных политических и экономических институтов буржуазного общества неразрывно связано с протестантизмом и религиозной Реформацией в Европе XVI – XVII веков*.

Именно ветхозаветная в своих основных параметрах этика протестантской религии с ее специфическими элементами лежит в основе развития капитализма и создания капиталистической модели производства.

Вполне закономерно, что протестанты постепенно пришли к отрицанию жречества, и, в конце концов, несмотря на изначальную поддержку немецких князей, выработали демократическую модель политики, максимально ориентированную на интересы именно третьего сословия, что сопровождалось ликвидацией сословных привилегий родовой аристократии – юнкеров, дворян, помещиков и т.д. Вместе с тем, протестантские общества воссоздали систему преобладания юридического, правового подхода – откуда и возникли теории правового Государства, принцип разделения властей и т.д.

США как реализация пуританской политической утопии

Полного расцвета креационистский подход и основанная на нем структура Политического в современном мире достигли в социальной модели США. США были основаны преимущественно протестантами англосаксонского происхождения, причем, в основном это были представители наиболее крайних течений, стремящихся воплотить на новом континенте радикальные утопии реформаторов. Англиканская церковь, доминирующая в Англии, представляла собой разновидность католичества, подчиненного королю, с включением многих элементов кальвинизма. Но эта смягченная компромиссная модель не удовлетворяла крайних протестантов – пуритан, квакеров, "Плимутских братьев" и т.д., т.е. наиболее последовательных приверженцев Кальвина, которые и стремились восстановить идеальное ветхозаветное общество в качестве образца религиозного и политического общежития. Они-то и заложили основу американской политической системы.

США изначально создавались как новый "Древний Израиль", и ветхозаветная символика пронизывает всю американскую историю. В частности, 13 звезд на американском гербе символизируют 12 колен Израиля и одно дополнительное колено Ефремово и т.д. Для дополнительного подтверждения преемственности англосаксов в отношении древних иудеев была разработана теория "десяти потерянных колен", согласно которой предками англосаксов были древние евреи, не вернувшиеся, согласно преданию, из Вавилонского плена. Эта тема получила развитие в таком направлении протестантского фундаментализма, как "диспенсациализм" *.

Параллели между древним Израилем и современными США очень многочисленны. Самое главное состоит в том, что в обоих случаях мы имеем дело со сходным стилем, где религиозное и политическое сопряжены с кастовой парадигмой третьего сословия. Показательно, что для обоих этих типов обществ характерны одинаковые противоречия -- рабство и бесправие определенных сословий сочеталось с прославлением индивидуальной свободы и равенства. Еврейское общество (как и американское) было основано на контрасте: с одной стороны, провозглашалась благочинность и внешняя набожность, а с другой, истинный уровень морали подчас оставлял желать лучшего. В "Евангелии" сословие "фарисеев" стало нарицательным понятием для обобщенного описания такого явления как лицемерие и религиозное ханжество.

Креационизм и нигилизм

Важнейший нюанс в понимании процесса десакрализации Политического, перехода от политики традиционного общества к современной политике, состоит в том, что *десакрализация означает не столько отказ от веры в Бога, т.е. прямой и последовательный атеизм, сколько радикализацию философских предпосылок, заложенных в креационизме.*

Сакральность, как это ни парадоксально, может существовать и без веры в Бога, и наоборот, вера в Бога в определенных случаях может сочетаться с десакрализацией.

Там, где утверждается полная несводимость твари к Творцу, что является основой религии Откровения, уже налицо предпосылки для дальнейшей десакрализации, так как естественное состояние реальности признается "ничтожным", т.е. "несакральным". "Ничтожность" реальности, глубокий онтологический нигилизм здесь несомненно присутствует, хотя существование Бога утверждается и признается.

На практике, признание существования Бога мало что меняет – он настолько далек, настолько "единственен", настолько трансцендентен, настолько абсолютен, что его *как бы* и нет.

Если последовательно утверждать, что Творец мира есть, и что Он – единственное, что есть, получается, что мира – самого по себе -- *нет*, что, собственно, и содержится в концепции "творения из ничто", ex nihilo. Уникальная идея "творения из ничто", составляющая сущность креационизма, отсутствует во всех манифестационистских концепциях.

Стоит рассмотреть и обратное утверждение: если в рамках креационизма признать, что *мир есть*, то мы заведомо приходим к утверждению, что в этом случае нет Бога, т.е. автоматически склоняемся к современному атеизму. Любые операции с сакральным мировоззрением (даже самые нигилистические) нас к такому результату не приведут.

Креационизм, парадигма религии Откровения является тем концептуальным этапом, с помощью которого сакральное понимание Политического переходит к постсакральной стадии, открывая дорогу дальнейшей десакрализации – вплоть до появления современных версий политического устройства.

Примечания

С.Киркегор "Страх и трепет", Киев, 1994.
Подробно эта тема разработана в кн.: А.Дугин "Метафизика Благой Вести" (см. "Абсолютная Родина", указ. соч.) и "Философия традиционализма", указ., соч.
Подробно см. А.Дугин "Метафизика Благой Вести" (см. "Абсолютная Родина", указ. соч.) и "Философия традиционализма", указ., соч.
Согласно преданию, индийский царевич Сиддхарта, воспитывавшийся в идеальных условиях богатого дворца и не испытывавший ни в чем недостатка, случайно столкнулся с нищим и мертвым, поняв мгновенно бренность существования и осознав, что мир есть страдание. Он отправился по пути поиска избавления от страдания и обрел просветление, сидя в аскетическом созерцании под деревом Боддхи. После этого он стал проповедовать собственное учение о том, как преодолеть страдание мира и достичь высшего состояния равновесия – "нирваны".
Первые поколения буддистов воспринимали свою общину исключительно как монашеский орден, отвлеченный от всего мирского. Буддистами могли быть только отшельники, объединившиеся с сангху и оставившие все земное. Женщин и мирян в сангху не допускали. Таким образом, изначальное буддистское представление о социально-политической модели существования было довольно изолированным и представляло собой "монастырский коммунизм", не претендуя на реструктуризацию всего общества. Позже это модель претерпела существенные изменения, и буддистская доктрина – там, где буддизм стал преобладающей традицией, т.е. в Непале, Цейлоне, Тибете, Монголии, Корее, Японии, отчасти в Китае -- наложилась на реальные социально-политические институты. В таких случаях буддизм адаптировался к полноценной кастовой сакральности, включил в свою

орбиту не только монахов, но и мирян. Буддистское общество в такой ситуации постепенно воссоздало традиционный кастовый строй со всеми его традиционными элементами – жречество, воины, труженики, крестьяне.
В самой Индии буддизм не прижился, и после периода царствования царя Ашоки (V в. до Р.Х.), который пытался сделать буддизм официальной и единственной традицией Индии, был оттуда вытеснен.
Больше всего сохранило дух изначального монашеского буддизма – направление "малой колесницы", "хинаяна", распространенное до сих пор на Цейлоне. Но это направление является миноритарным. Второе – самое распространенное направление – "большая колесница", "махаяна" изначально было более адаптивно к кастовой структуре сакрального общества. "Махаяна" легко впитывала в себя не только сакральные учения небуддистского происхождения, – йогу и тантру в самой Индии, религию бон-по в Тибете, даосизм в Китае, синтоистские темы в Японии, -- но и интегрировала имеющиеся социально-политические системы, лишь перестраивая их в соответствии с общими буддистскими нормативами. Политические системы, сложившиеся под влиянием буддизма "махаяны" представляют собой полноценные кастовые структуры, имеющие довольно мало общего с ранними формами монашеского буддизма и "хинаяны".
Порфирий писал о Пифагоре Самосском: "Пифагор услышал, как хорошо в Египте воспитываю жрецов, и захотел сам получить такое воспитание; он упросил тирана Поликрата написать египетскому царю Амасису, своему другу и гостеприимцу, чтобы тот допустил Пифагора к этому обучению. Приехав к Амасису, он получил от него письма к жрецам; побывав в Гелиополе, отправился в Мемфис, будто бы к жрецам постарше; но, увидев, что на самом деле, и здесь то же, что и в Гелиополе, из Гелиополя он тем же путем пустился в Диосполь. Там жрецы из страха перед царем не решались выдать ему свои заветы и думали отпугнуть его от замысла безмерными тяготами, назначая ему задания, трудные и противные эллинским обычаям. Однако он исполнял их с такой готовностью, что они в недоумении допустили его и к жертвоприношениям и богослужениям, куда не допускался никто из чужеземцев. Цит. по Диоген Лаэртский "О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов", М, 1979.
Цит. по Диоген Лаэртский "О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов", указ., соч.
См. А.Дугин "Философия Традиционализма", указ. соч., лекции "Сатана и проблема предшествования" и "Онтология Воскресения".
"Туран" -- иранский термин, прилагаемый к стране, расположенной к северо-востоку от Ирана и населенной кочевыми племенами с общим названием "тура". Такое понимание базируется на данных основного нашего источника по этой проблеме – "Шахнаме" Фирдоуси, точнее, на тех ее главах, где идет речь о разделении мира последним "мировым владыкой" Феридуном между своими тремя сыновьями -- Туром, Сальмом и Ираджем. Именно там сказано, что Тур получил во владение "Туран до пределов Чина". Такое понимание дало повод полагать, что Туран -- это вся степная зона Казахстана и, соответственно, вся та зона, которая в средневековье была населена тюркскими племенами. (В. Шуховцов. Туран: к вопросу о локализации и содержании топонима, интернет-библиотека классической тюркской поэзии "Симург", 2000).
Распространенный сюжет в современных фильмах ужасов -- куклы (например, куклы мадам Манделипп), ожившие манекены, киборги, роботы и т.д. -- напоминают о зловещей версии креационизма. Когда неживые механические предметы, машины вдруг получают некоторую степень странной самостоятельности, имитирующей жизнь, создается зловещее ощущение.
Это же наблюдение в полной мере приложимо и к исламу, основателем которого был Мухаммад, принадлежащий к торговой аристократии и занимавшийся торговлей. Многие аспекты исламской истории станут понятными, если в должной мере учесть это исходное обстоятельство. Так, к примеру, ислам не признает жреческой касты (ее относительным аналогом являются суфийские ордена или шиитский институт имамов). Даже знаменитое

арабское воинство состояло не из профессиональных кшатриев, но из вооруженных купцов, т.е. являлось, по сути, ополчением. С этим связан также характерный для ислама демократизм, особенно ярко выраженный в суннизме.
Иудеохристианское, собственно авраамическое прочтение христианства может теоретически поставить в этом ряду тот факт, что по преданию Исус в юности занимался столярным ремеслом, помогая св. Иосифу Обручнику.
"Дочь Вавилона, опустошительница! блажен, кто воздаст тебе за то, что ты сделала нам! Блажен, кто возьмет и разобьет младенцев твоих о камень!" Псалтирь 136 (8-9).
Н.Н.Алексеев пишет по этому поводу: "Поставить царство (для древних евреев – А.Д.) – это значит лишиться самых высоких святынь и благ.(...) Происхождение царства нужно искать, таким образом, в уходе от Бога, в грехе". Н.Н.Алексеев "Русский народ и Государство", М., 2000, стр. 24.
Генезис парадигмы современности применительно к философии науки и место в нем протестантизма рассмотрен в книге А.Дугина "Эволюция парадигмальных оснований науки", указ. соч. Собственно философский анализ соответствующих парадигм представлен в кн. "Философии традиционализма", указ. соч.
См. М. Вебер " Избранные произведения", М., 1990.
А.Дугин "Крестовый поход против нас" в кн."Основы геополитики", указ. соч.

Глоссарий.

Религией Откровения принято называть монотеизм (единобожие), возникший на базе древнего иудаизма и усвоенный позднейшими религиями – христианством и исламом.

"Трансцендентность" (латинское "transcendere") -- "пере-ходить", "пре-одолевать", "пере-секать" (границу).

"Адвайто-веданта" (санскрит "advaita", "недвойственность" и "vedanta", "учение Вед"). "Веды" – священный текст индусов.

"Креационизм" (латинское "creatio", "творить", "создавать".

"Манифестационизм" (латинское "manifestare", "проявлять", "делать явным", "открывать", "обнаруживать"); см. А.Дугин "Метафизика Благой Вести" (см."Абсолютная Родина", указ. соч.) и "Философия традиционализма", указ.соч.

"Нирвана" (санскрит, "никакое") -- состояние полного освобождения от каких бы то ни было определений или ограничений, в буддизме высшая ступень совершенства, достигаемая по ту сторону круговращения рождений и смертей.

"Сангха" (санскрит) -- буддистская община, устроенная как монастырское общежитие.

"Зерванизм" – поздне-иранское направление, "традиция магов", которое развило идею, что высшее иранское божество Зерван ("Время") родило из себя двух детей. Первым должен был появиться Ормузд, но он задержался, и родился Ахриман. Дети Зервана вступили в битву между собой. Ормазд создал светлый мир, а Ариман стал его портить*.

"Демиург" (греческое "demiourgoz") -- "творец", "создатель", "ремесленник", "работник", "производитель".

"Тваштар" (санскрит) -- "творец", "создатель".

Ивритское слово "адама" (откуда "Адам") означает "красная глина", "красная земля". В церковнославянском это слово переводилось как "персть". "Созда Бог человека, персть взем от земли, и вдуну в лице его дыхание жизни: и бысть человек, в душу живу" (Быт. 2, 7).

"Диспенсациализм" (латинское "despensatio","промысел", "замысел") -- эсхатологическое учение в протестантском фундаментализме, согласно которому у Бога есть один "замысел" относительно христиан-англосаксов, другой – относительно евреев, а третий – относительно всех остальных народов. Англосаксы считаются "потомками десяти колен Израиля, не вернувшихся в Иудею из Вавилонского пленения". Эти десять колен "вспомнили о своем происхождении, приняв протестантизм в качестве своей основной конфессии".

"Нигилизм" (латинское "nihil", "ничто") -- философский подход, отрицающий реальность какого-то явления, ранее признавшегося вполне реальным.

Глава 10. Онтология политики в православной традиции

Двойственный характер христианской метафизики ("несть ни иудея, ни эллина")

Ранее мы развели между собой понятие "*традиции*" и понятие "*религии*". Христианство представляет собой сложное сочетание и того, и другого – это и традиция и религия одновременно*.

У христианства есть узко *религиозные* аспекты, которые в максимальной степени отразились в *западной* версии христианства, и есть более широкие традиционные, метафизические, сакральные аспекты, которые воплотились в *восточном* христианстве, т.е. в Православии.

С метафизической точки зрения, христианство -- традиция сложная, если угодно, составная.

Мы уже говорили о *креационизме и манифестационизме*. Христианство в чистом виде *не подпадает ни под одну из этих моделей* -- ни под понятие креационизма, ни под понятие манифестационизма. В христианстве есть *элементы креационизма*, и это запечатлено в том, что христианский догмат преемствует "Ветхий Завет", т.е. теологию иудаизма и концепцию творения мира "из ничто", т.е. "Бога-Творца" и "твари, которая не имеет с ним общей меры".

Это первая сторона христианства: *христианство признает творение мира "из ничто"*. Колоссальная метафизическая брешь между миром и его Творцом, которая утверждается в креационизме иудейского типа и никак не отменяется в христианстве, в конечном счете, *снимается* за счет догмата о воплощении Бога-Слова, Сына, одного из Лиц Пресвятой Троицы. Этот аспект -- воплощение Бога-Слова, воплощение второго лица Пресвятой Троицы – стоит уже ближе к теологии *манифестационистского* толка.

Иными словами, христианство в своей метафизике *двойственно. В нем есть элементы метафизических кодов и креационизма, и манифестационизма*. Отсюда двойственность и парадоксальность христианской традиции по сравнению со всеми другими религиями. Святой апостол Павел говорит: "Несть ни иудея, ни эллина, но все и во всем Христос"*.

Это не указание на преодоление национального фактора в христианской Церкви, как зачастую трактуют поверхностные комментаторы. В том культурно-религиозном

философском контексте, в котором писал, жил и действовал святой апостол Павел, закладывая богословские основы созидающейся христианской церкви, под "эллинами" в широком смысле понималась любая традиция манифестационистского типа, а под "иудеями" -религия креационистского типа, какой в то время являлся только иудаизм.

Христианство не является ни эллинством, ни иудейством, то есть, ни манифестационизмом, ни креационизмом. Христианство утверждает парадоксальную идею, что в тварный и отторженный от Бога мир, созданный "из ничто", вторгается напрямую божественная сила (Воплощение) и искупает этот принципиально "ничтожный" мир, вбирает его в себя. Через воплощение Бога-Слова, через становление Бога человеком, через его жизнь, крестные муки и светлое Воскресение, -- через срастворение нетварного с тварным -- меняется структура человечества и Вселенной, всего бытия. С точки зрения полноценной христианской догматики, это удивительное событие не нарушает, однако, ни единства Божества, ни тварности мира, но порождает очень сложную метафизическую картину, где божественное и тварное соприкасаются между собой в уникальной точке – в точке Богочеловека Христа.

Можно сказать так: тот мир, где существуют манифестационистские принципы, о которых мы говорили как о Проявлении, -- это *мир церкви, особая онтология церкви*; тот мир, где действуют креационистские, тварные принципы, -- это мир вне церкви.

Понятие "нового" в христианской догматике

Основной нерв христианского учения состоит в том, что две реальности накладываются друг на друга. Христианство говорит о существовании *двух реальностей*, -- ветхой и новой. Есть "ветхий человек" и "новый человек", есть "Ветхий Завет" и "Новый Завет", есть "Ветхая Церковь" и "Новая Церковь", есть "ветхий мир" и "новый мир". Но понятие "новый" в контексте христианской традиции не означает "заново придуманный", "нововведенный", "недавно обнаруженный или созданный". *"Новый" значит "качественно иной"*.

Качественная новизна состоит в жертве Сына, во вступлении в тварную реальность нетварного принципа, нетварного света. Это признается новым, и поэтому христианство провозглашает приверженность не только "Ветхому Завету", т.е. креационистской модели, но -- и в первую очередь -- "Новому Завету", -- особой, неожиданной, в чем-то парадоксальной, благодатной *манифестационистской* модели. Христианский догмат складывается из Ветхого и Нового заветов, образуется путем их сочетания. Христос не отрицает иудаистического ветхозаветного закона, но на Христе ветхозаветный закон исполняется (совершается, завершается) и возникает принципиально новый онтологический и эсхатологический контекст.

Христианство, являясь "новой" верой по сравнению с иудаизмом, тем не менее, остается с ним догматически прочно связанным. Оно обосновывает и утверждает свою *новизну* именно перед лицом "ветхой" веры, перед лицом того, что соответствовало представлению о структуре реальности на основе иудейского закона.

Это "новое" можно рассматривать как благодатный дар манифестационизма: Божество по совету Трех Лиц отдает своего Сына на заклание, на жертву, и, благодаря этой жертве, принципиально небожественные мир и человек потенциально обожаются.

В манифестационистской традиции утверждается, что весь мир божественен сам по себе, и для того, чтобы он был таким, ничего не нужно дополнительно предпринимать. Иудаистическая модель прямо противоположна: она настаивает, что мир небожественен

принципиально и не может стать божественным ни при каких условиях. Христианство согласно с иудаизмом в том, что мир принципиально небожественен, но не согласно с тем, что он не может быть обожен. Таким образом, христианство считает, что, хотя мир обожен благодаря жертве Сына, этого могло бы и не произойти, это *не необходимость, а дар*, высшее спасительное и свободное произволение Божества, которое "под конец времен" учреждает мистерию спасения.

Такова довольно сложная для понимания модель христианской метафизики.

Коль скоро в христианской догматике наряду с "ветхим" иудейским существует "новое", основанное на принципе манифестационизма, христианская философия – и философия политики в том числе – воспроизводит многие аспекты эллинской мысли.

Главное эсхатологическое событие

Христианство в целом принимает идею, общую для всех традиций, -- концепцию *истории мира как поступательной деградации*. В этом отношении христианство следует за "Ветхим Заветом", соглашаясь, что логика истории направлена по степени убывания, признавая грехопадение праотцев и все дальнейшее вырождение человечества, вплоть до полного упадка и разложения, "мерзости запустения".

Христианство подчеркивает, что пришествие Сына Божьего на землю, его Воплощение, происходит не в случайный момент исторического времени, а в такой, который однозначно оценивается как *"последние времена"*, точка упадка, низший виток инволюции.

Ниже этой точки уже ничего нет, падать человечеству больше некуда. И в этот момент и происходит уникальное явление – Боговоплощение. *Вся картина мгновенно меняется.*

Факт Боговоплощения не заложен в имманентной логике исторического процесса, он свершился благодаря свободной воли Божества. В "*конце времен*", непосредственно перед "*концом времен*" в мире воплощается одно из лиц Пресвятой Троицы.

Христианская традиция теснейшим образом связана именно с эсхатологией и является, в определенном смысле, *расширенной эсхатологией*. Мысль о необходимости конца времен и понимание того, что происходит в этом конце времен, непосредственно перед ним, является для христианского сознания *центральной темой*. Когда говорят: "христианину не следует ожидать конца времен" (это, увы, можно услышать и от некоторых священников), отрицают важнейший принцип всего христианского учения. Время ожидания "конца времен" затянулось, но, с точки зрения церковных догматов, этого события никто не отменял.

Переход времени в пространство

Мы воспринимаем мир как пространство и время -- все, что есть в мире, состоит из пространства и времени. *"Конец времени" в христианской традиции рассматривается как особое, специфическое исчерпание содержательных сторон человеческой истории и прекращение мира в его временном аспекте.* Другими словами, "конец времен" мыслится *как переход времени в пространство*, когда все вещи становятся одновременными, когда времени больше нет*.

В Апокалипсисе сказано "и времени больше не будет". Соответственно, все вещи открываются "sub specia aeternitas" (лат.) – "в аспекте вечности". Это очень сложно (наверное, невозможно) представить человеческому сознанию. Если увидеть весь наш мир не

развивающимся последовательно, а существующим одновременно, синхронно, раз и навсегда -- это и будет для наблюдателя "концом времен" и, согласно описанию большинства традиций, высшим блаженством, перемешанным с высшим ужасом.

О благословенном грехе

Согласно христианскому учению, прежде чем "конец времен" наступает, происходит Боговоплощение, *меняющее всю картину, все содержание процесса истории*. Поскольку этот процесс рассматривается в иудаистической перспективе как деградация "сотворенного", а значит, несовершенного, созданного "из ничто" мира, факт воплощения Сына Божьего является настолько революционным, что превышает по своей значимости и сотворение мира, и сотворение Адама с Еввой, и их райское существование, и вообще все содержание священной истории.

В латинском тексте католической службы Великой Субботы, накануне Пасхи, есть слова: "О благословенный грех, за который мы получили такого спасителя!" *

В этом радикальном высказывании заложена довольно спорная, с точки зрения ортодоксии, но интересная богословская мысль о том, что, если бы первые люди (Адам и Евва), не согрешили, и их потомки не пали так низко, то их судьба не тронула бы милосердия Божия, и Бог не принял бы решения в "последние времена" о высшей жертве Сына, который не просто восстановил все как было в раю, но наделил тварный мир возможностью преображения в нетварный, возможностью обожения.

Христианство центрировано на этом невообразимом, немыслимом *решении*, на милосердном волеизъявлении Пресвятой Троицы, которая отдает одно из своих Лиц на страдания, на муки за падшее, созданное "из ничто", погрязшее в грехах и пороках человечество, и по своей благодати, по своей доброте *обожает* его, открывает путь к спасению и обожению всего мира.

Относительность рая

По сравнению с другими традициями в христианстве появляется еще один важный момент, на который стоит обратить внимание.

С христианской точки зрения, "золотой век" (или "райское состояние") *не имеет столь абсолютного значения*, как в других традициях (хотя, конечно, христиане оплакивают потерю рая в молитвах и духовных стихах) *. Но событие, происходящее в конце времен, т.е. воплощение Сына Божьего, меняет все пропорции столь существенно, что изначальный рай оказывается лишь слабой тенью той реальности, которая провозглашена в "Евангелии". Будущее в христианской традиции не наделено положительным значением, поскольку, после принципиального дара спасения, принесенного Христом, человечество ожидает "Апокалипсис", время страшных испытаний, царство антихриста, а затем – окончательное открытие Божеством своей полноты и собственно "конец времен". Зазор между первым Пришествием Христа и Вторым (называемым Страшным) невелик (для нас две тысячи лет – это очень много, но для Божества, наверное, нет). В этом зазоре история, с одной стороны, продолжается развертываться в сторону дальнейшей деградации, а, с другой стороны, это уже не так принципиально как раньше. "Благая Весть" вопреки естественному течению времени наделяет происходящее новым и несопоставимым смыслом*.

Эпоха закона и эпоха благодати

Период от сотворения мира до воплощения Христа, до первого пришествия Христа, христианство называет "*эпохой закона*", а после Христа -- "*эпохой благодати*". "Эпоха закона", несмотря на то, что она была *перед* "эпохой благодати", наделена многими *ограничительными характеристиками*. Святой апостол Павел говорит об этом: "Ничто же бо совершил закон"*, т.е. "закон, даже если его исполняли, ничего не довел до последней точки, до совершенства, до завершения", потому что закон, в иудаистическом, "ветхом" понимании видится как существование, *принципиально отторженное от Бога*: ни грех, ни добродетель в эпоху закона не способны реально приблизить ни одну тварь к нетварному Божеству; все остается как бы *подвешенным*. Отсюда христианское представление о том, что даже Адам, праотцы, патриархи, пророки и все остальные ветхозаветные праведники до Христа пребывали в аду. И лишь Христос, приходя в мир, вывел их из ада. Все бытие до Христа – как праведное, так и грешное -- рассматривается как нечто подобное *векселю*, который, если бы не благая воля Божества к Воплощению в конце времен, остался бы лишь "обещанием", не имеющим никакой реальной ценности, никакого наполнения. Так дело обстоит в иудаистической традиции, где бездна между Творцом и его творением никогда и ни при каких обстоятельствах не преодолевается (у иудеев тоже есть мессия, "машиах", но он мыслится не как Бог, а как человек, пророк, избранник, вождь, царь, освободитель, политический и религиозный лидер, т.е. во всех случаях остается только тварью, и своей природой не связан с Божеством).

Новая эпоха, наступающая вместе с приходом Христа, -- это "эпоха благодати", уникальный период, в котором *сосуществуют два среза реальности*. С одной стороны, естественная деградация мира и человечества в эпоху благодати продолжается, но параллельно ей в мире появляется принципиально *новый субъект* – Церковь, чья судьба *радикально отличается* от инерциальной судьбы остального мира. Церковь – это совокупность христиан, верных Христу, которые получили зерно спасения, крестились во Христа, сораспялись Христу, и, соответственно, оказались вынесенными *одной стороной своего бытия* из естественного исторического процесса.

Такой подход к священной истории точно соответствует двойственному отношению христианства к креационизму и манифестационизму: мир продолжает деградировать – это инерция креационизма; с другой стороны, Церковь Христова пребывает *уже* в реальности благодати, т.е. за пределом времени и пространства, в лучах прямого проявления Божества, его имманентного присутствия (подтверждаемого непрекращающимся циклом евхаристических таинств).

Эту метафизическую парадоксальность необходимо иметь ввиду, когда мы разбираем историю христианской Церкви, осмысляем причины ее разделения на Восточную и Западную, исследуем ее влияние на историю, культуру и политику.

Сложность понимания христианской парадигмы

Христианство знаменует *духовную революцию* как для классического креационизма иудеев, так и для остаточного манифестационизма эллинов (римлян, людей т.н."языческого мира").

Христиане -- люди с очень сложным метафизическим сознанием, они несут в себе в высшей степени своеобразную модель Политического. Они отвергают прямой манифестационизм и основанное на нем отождествление государства с божественной реальностью, отвергают римский культ обожествления императора. Для христиан проявление Божества – это не естественная *необходимость*, но следствие милосердного *свободного волеизъявления*, которого, строго говоря, *могло бы и не быть*. В этом они радикально расходятся с чистыми

манифестационистами (в частности, с Платоном, неоплатониками, Аристотелем и другими "языческими" философами политики).

С другой стороны, с иудеями христиане расходятся в том, что утверждают *возможность преодоления*, -- и более того фактическое преодоление через жертву Сына Божьего, -- бездны между Творцом и творением, чего не может признать иудаистическая традиция. Поэтому, со своей стороны, иудеи рассматривают Христа и христиан как "языческую", "эллинскую" ересь, а язычники, манифестационисты, напротив, поначалу воспринимают христиан просто как иудейскую секту. И те и другие долго не могли понять, в чем же здесь дело. Дело, действительно, не простое; прошло уже две тысячи лет, но мало кто ясно осознал всю глубину метафизического парадокса христианства несмотря на то, что многие миллионы людей были крещены, исповедовали эту веру, посещали церковь, соучаствовали в церковных таинствах, соблюдали все нормы религии и отошли в Боге.

Церковь в доникейский период: инициатическая организация

После первого Пришествия Христа, после крестных мук по Его распятии и светлом тридневном Воскресении, последующем Вознесении и нисхождении Святого Духа в виде языков пламени на апостолов образовалась христианская Церковь.

В церковной истории следует самый ранний -- *катакомбный этап*, называющийся также "доникейским" периодом Церкви. Этот исторический период можно отсчитывать как с момента Пятидесятницы, когда Дух Святой снизошел на апостолов, т.е. с 22 июня 33 года н.э., а можно и с самого Рождества Христова, т.е. с первого года н.э. вплоть до IV века -- эпохи римского императора Константина и Первого Вселенского собора.

"Катакомбный период" длится с первого (или тридцать третьего года) по IV век. В это время христианская традиция представляет собой *нонконформистское тайное общество*.

Являясь нонконформным, оно отрицает как гражданскую (манифестационистскую) сакральность Рима, так и религиозные догматы иудаизма, откуда оно вышло.

Именно в этот период на периферии христианской традиции развивается явление гностицизма, которое утверждает жесткое противостояние тварного (земного мира и небесного) мира, с одной стороны, и истинного, сверхреального, Божественного мира, с другой. Раннее христианство исполнено революционного, эсхатологического, онтологического, нонконформного пафоса. Христиане существуют в катакомбах, являясь общиной *эзотерического* толка; таинства, которые осуществляются в ранней церкви, сохраняют строго *инициатическое* значение.

Церковь выстроена как "параллельная иерархия", вертикальняя (трансверсальная) в отношении иерархий окружающего мира (светской римской, и религиозной иудейской). Три уровня этой иерархии – верные, иереи (священники) и епископы (архиереи, высшие священники). Те, кто готовятся стать христианинами и проходят подготовительное знакомство с учением и предварительную часть крещения называются "оглашенными" ("катакехумен", по-гречески).

Каждая ступень иерархии предполагает особый обряд посвящения. Верными становятся после крещения, иереями – после рукоположения ("хиротонии"), епископами после особого обряда "хиротонесии". В начальной церкви функции архиереев выполняли апостолы и их прямые ученики, а также харизматические учителя – "дидаскалы".

В сравнении с иудаистической иерархией (экзотерической, внешней), христианская иерархия отличается тем, что каждый крещеный человек приравнивается по статусу к ветхозаветному жрецу, левиту, а каждый священник -- к первосвященнику. В иерусалимском храме в алтарную часть мог заходить только первосвященник. В христианстве же в алтарную часть заходил любой клирик, соответственно, предалтарная часть, которая была разрешена в иудаизме для жрецов-левитов, но куда не мог ступить никто иной, в христианстве открывается для всех мирян.

Первые христиане: тайное общество нонконформистов

Поскольку христианство зародилось в римско-иудейском контексте, на первом этапе оно представляло собой *революционное общество*, которое отказывало существующим видам сакральности в фундаментальной обоснованности. Уже в посланиях апостолов, особенно апостола Павла, видно, насколько фундаментально первые христиане противостоят той политической системе, в которой они пребывали. Это в полной мере *альтернативная сакральность*. Отрицая сакральность иудейства и сакральность эллинства, христиане предлагают свою собственную сакральность, где уже "несть ни иудея, ни эллина".

Первые христианские общины стали появляться в Самарии, где господствовала политическая модель, основанная на иудействе. Однако над ней возвышалась римская имперская надстройка. К тому времени ни Иудейского, ни Израильского царства уже много веков не существовало (хотя зелоты, иудейские националисты, постоянно поднимали восстания, ставящие своей целью освобождение евреев от контроля Рима), а их территория уже несколько десятилетий входила в состав Римской Империи. И тем не менее, в религиозном аспекте, как и в любой империи, здесь существовала большая степень свободы для создания местной администрации. И если Понтий Пилат как представитель Рима, имел последнее слово в принятии кардинального политического решения. Тем не менее, влияние первосвященников Анны, Каиафы и других руководителей иудейской общины вплоть до царя Ирода, как явствует из евангельской истории, было чрезвычайно весомым.

Решение о распятии Спасителя принимают Анна и Каиафа, первосвященники иудейские (креационисты), а римлянин Пилат (манифестационист) – "умывает руки", оставляя решение на совести высших авторитетов иудейской общины, считая этот случай не столько социально-политическим, сколько чисто религиозным. В этом можно увидеть и основу политического отношения первых христиан к иудаизму и к Риму. Обе системы (иудеи и римляне) по-своему отвергли Христа, принесенную им Благую Весть. Обе – хотя и в разной степени -- виновны в преступлении богоубийства. Ранние христиане, таким образом, оказываются в *глубинной оппозиции* и тем, и тем. Причем эта оппозиция вначале формируется на метафизическом и инициатическом уровне, хотя уже в этом состоянии можно предсказать ее дальнейшее воплощение в более широком социально-политическом контексте.

Следуя за Христом и апостолами, христиане ищут мученической кончины от рук своих онтологических противников – "сынов века сего", "стражей ветхой реальности". Насилие со стороны тех сил, которые повинны в богоубийстве, приближает христианских мучеников к самому Богу, ставит их по одну сторону с Сыном Божиим в духовной брани. И на самом деле, первые христиане подвергаются гонениям и преследованиям, терпят страшные муки и пытки, которые подробно описаны в многочисленной мартирологической литературе: их бросают львам, пилят на части, жгут и раздирают каленым железом, вешают, топят и душат, обрубают конечности, увечат и отдают на позорище. Этим преследователи способствуют прославлению мучеников, консолидации христианской общины, укреплению веры, кристаллизации новой идентичности. Эти преследования проистекают как со стороны иудеев

(вспомним, что одним из яростных гонителей первых христиан был иудей Савл, ставший в последствии ревностным апостолом Христа, святым апостолом Павлом), так и со стороны "эллинов", т.е. римских властей.

В катакомбный период христианство утверждает и укрепляет свою собственную истину, свою эсхатологию, свой взгляд на историю, свою уникальную метафизику, исповедует веру во враждебной, отчужденной от христианства политико-сакральной среде -- как в Римской империи, так и среди иудеев. Серьезные столкновения с этой средой постоянны. Христианство быстро распространяется среди широких масс – среди недовольных, обездоленных слоев населения. Многих своих сторонников оно находит среди разнородных революционно настроенных персонажей, которые рассеяны в имперском пространстве. В любом обществе есть маргинальные, свободные элементы, которые недовольны существующим положением вещей, принадлежат либо к угнетенным классам, либо к подавленным этносам, притесняемым культурам, экстравагантным сектам.

Хилиазм и катехон

Параллельно жесткой оппозиции существующим моделям Политического и культивации инициатической реальности, ориентированной строго вертикально в отношении окружающего мира, уже первые христиане вырабатывают более конкретный и имманентный позитивный идеал, некий "пророческий проект" относительно дальнейшей судьбы мира, царств мира, порядка, который будет в нем установлен. Это проект на следующем – византийском – этапе ляжет в основу политического устройства *православной империи*.

Первую и основополагающую формулировку этого проекта мы встречаем уже на самом раннем периоде в посланиях святого апостола Павла. Во втором послании к Фессалоникийцам он пишет: "Но не придет сын погибели, пока не будет взят от среды удерживающей теперь". "Удерживающий" по-гречески -- это "катехон" (kateconez). Эта загадочная фраза имеет колоссальное значение для истории христианства. *Из этого слова – "катехон" -- вырастает вся христианская политика, вся христианская философия политики.*

Другой евангельский текст – "Откровение Иоанна Богослова", известный как "Апокалипсис" (по-гречески apokalipsuz – "откровение") описывает "последние времена" как время, когда "змей", "дьявол" (можно расшифровать это как "процесс деградации") будет на некоторое время сдержан, укрощен и скован. Тогда возникнет "тысячелетнее царство". По-гречески, "тысяча" звучит как "cilias", отсюда термин "хилиазм", т.е. "*учение о тысячелетнем царстве*". После окончания этого "тысячелетнего периода" змей снова вырвется наружу, появятся лжепророк, звери (морской и сухопутный), а потом на малый срок воцарится антихрист, "сын погибели".

В этой картине "катехон" ("удерживающий") и "хилиазм" ("тысячелетнее царство") тесно связаны между собой. Вся эта модель по сути описывает "праведное царство" и его главу – "царствующего". Эти две реальности составляют суть христианской эсхатологии. На их основании и сложилась структура политической онтологии второго (пост-катакомбного) исторического этапа христианства.

Переход от катакомбного состояния к состоянию христианской империи соответствует событиям IV века – прекращение гонений (медиоланский эдикт), затем обращение римского императора Константина, перенос столицы Римской Империи из Рима в Константинополь, открытие эпохи Вселенских соборов, на первом из которых – Никейском – председательствует сам Константин.

Политика не создает системы ценностей, но активно участвует в судьбе системы ценностей, осуществляет выбор между той или иной системой ценностей, принимает одну и отвергает другую. История императора Константина -- иллюстрация этой фундаментальной закономерности. Ценностная система, выработанная в инициатическом нонконформном обществе, проецирует себя в большую политику, и император Константин принимает историческое решение -- *сменить римскую модель поклонения языческим богам и императору как божеству на поклонение Христу*. Таким образом, христианская религия становится правящей. Христиане из нонконформной общины становятся зародышем и ядром новой политической системы, нового социального уклада, новой традиции.

Новый Рим

Еще во времена римских гонений на христиан первые мученики и праведники говорили, что не Рим плох, а плохи *отдельные аспекты Рима* – язычество, императоры-узурпаторы, "доносчики", которые клевещут на христиан. Сам же Рим хорош, потому что *римский принцип – это принцип порядка*. Спустя три века они дождались исторического подтверждения своих изначальных интуиций. Рим признал христиан, а христиане признали Рим. Параллельно происходит важнейшее геополитическое событие: перенесение столицы Империи из Рима в Константинополь. Новый город расположен на берегу Босфора, в Малоазиатской Греции (современная Турция).

Рим и Греция в средиземноморском ареале представляют собой Запад и Восток (Греция -- безусловно, Восток), и, соответственно, перенос столицы империи осуществлен в сторону восхода, символического рая, куда обращены алтари православных храмов. Константинополь называется отныне Новым Римом (в сакральном и метафизическом смысле) как "Новый Завет", "новый человек", "новый мир". Новый Рим – это Рим, которого коснулось божественное прикосновение. Ветхий (древний) принцип Рима, упорядоченности империи возводится в новую степень, связанную со специфической метафизикой и эсхатологией христианства.

Православная империя

В этот период качество мира, в котором живут христиане, качественно меняется. Церковь превращается из субъекта *альтернативной* сакральности в единственный источник *преобладающей* сакральности. Эллинство и иудейство, выступавшие как гонители ранних христиан, ниспровергнуты и, в свою очередь, отодвинуты на периферию общества. Христианская империя осознается как наступление "тысячелетнего царства", а ее глава – василевс, православный император – отождествляется с "катехоном", тем, кто удерживает самим своим существованием "приход сына погибели" и наступление "последних времен".

Показательно, что в краткий период правления Юлиана Отступника, когда была предпринята последняя попытка вернуться к дохристианской традиции, римский император не только старался возродить *языческие* культы, но и отдал приказание начать восстановление *иудейской* святыни – Храма Соломона, разрушенного в 70 году от Р.Х. Титом Флавием. Иными словами, христианская сакральность, отрицающая одновременно и креационизм и манифестационизм, точно так же солидарно отрицалась последними, несмотря на их метафизическую противоположность.

Православная империя – это исторически вторая форма существования христиански осознанного Политического. После катакомбного существования в качестве параллельной сакральности, ориентированной перпендикулярно в отношении основных начал, доминирующих в социально-политической среде той эпохи, христианство с IV века

приступает к реализации новой модели Политического. Это политика "катехона" и "хилиазма", политика православной империя, чья метафизика основана на вере в то, что "ветхая реальность" на время поставлена под полный контроль церкви. Причем, очень важно, что в качестве "катехона" святые отцы признавали именно императора, а не главу церкви – папу или патриарха. На втором "хилиастическом" этапе истории церкви она *выходит за свои пределы*, проникает -- через историческое таинство обращения императора -- в ткань империи, становится непосредственным ядром не только духовного, но и политического общественного бытия.

Эта эпоха может быть названа эпохой *расцвета Православия*. Происходит широкое распространение и повсеместное утверждение христианской сакральности, *вышедшей за рамки изначальных инициатических организаций*. Христианство более не является эзотерической структурой в лоне чуждой и отчасти противоположной экзотерической сакральности; отныне оно представляет собой и *эзотеризм и экзотеризм*, т.е. полноценную традицию, включающую внутренние и внешние аспекты.

На "тысячу лет" процесс объективной деградации – "змей" – задержан, скован, и лишь после окончания этого цикла, мир вступит в окончательную агонию.

Фигура императора и теория симфонии властей

Стоит остановиться несколько подробнее на сакральном значении императора в православном представлении о структуре Политического. Император, василевс, это не просто король, кшатрий. Он выполняет гораздо более фундаментальные функции. Через его фигуру, как через точку фокуса, церковная святость изливается на социально-политическое пространство мира, на человечество. Он является *посредником* во вселенской "экономике спасения", залогом ее бесперебойного и гармоничного функционирования. Именно православный император, сам факт его существования, выступает как гарант "хилиазма", как препятствие для прихода конечного отступничества и "конца мира". Его миссия уходит своими корнями в бездну метафизики.

В чем-то православный император напоминает древнюю фигуру царя-жреца. Православное византийское почитание императора в христианском контексте имеет сходные истоки. Император – царь царей. Он -- главное ядро всего Политического, как оно осознавалось на этом этапе христианской истории.

Император правит в тесном контакте со жреческим сословием, с Патриархом (до определенного момента папой), православной Церковью. Между ними существуют органичные отношения, которые называются греческим словом – "симфония", т.е. "созвучие", "единозвучие". Симфония – это термин политической и церковной практики, так называемой "симфонии властей".

"Симфония властей" подразумевает политический строй, основанный на власти православного императора, "катехона", который правит империей с опорой на Церковь и священное предание, и конкретно -- с опорой на патриарха, клир, священство. "Симфония властей" есть характерная черта православного государства, основа православной политики.

"Симфония властей" присутствует только тогда, когда император, василевс* понимается не только как *временный владыка*, как носитель временной власти, но как *духовная мистическая эсхатологическая опора* всей христианской традиции, поскольку, являясь "катехоном", он препятствует приходу антихриста, "сына погибели", и, соответственно,

выполняет функцию гораздо более глубокую и серьезную, нежели обычные князья, короли, цари.

Православная сакрализация империи

Другой важный момент: *православная империя в "хилиастическую" эпоху почти вся становится церковью*. Церковь не ограничивается рамками религиозного института, но проецирует свое собственное сакрализующее церковное "излучение" на все, что происходит в империи. Отсюда рождается концепция "литургической империи" ("leitourgia" по-гречески – "единое действие", "всеобщий труд"). Здесь складывается имперская "литургия", когда каждый труженик, каждый простой христианин, даже осуществляя самую простую работу *соучаствует во всеобщем спасении*, поскольку в таком государстве *нет строгой и четкой грани между церковным и нецерковным*.

Все, что лежит внутри границ тысячелетнего христианского православного царства, *сакрализировано*.

Мы помним, что иудаистическая или, шире, креационистская модель исходит из того, что, если и есть что-то священное в мире, то только в узко религиозном секторе.

Здесь все по-другому. Православная империя, скорее, напоминает полноценную сакральную империю древнейших времен -- с культом императора-солнца, понтифика (от латинского "pontifexus" – буквально, "строитель мостов", так называли древних римских императоров, которые считались посредниками между низшим и высшим мирами).

Такие пропорции сохраняются вплоть до падения Константинополя, что составляет приблизительно тысячу лет. Православная модель Политического, сопряженная с "катехоном", "хилиазмом", "василевсом" и "симфонией властей", точно совпадает с историей Византийской Империи.

Расхождение Восточной и Западной Римских империй

Данная модель христианской сакральной политики в ее православном выражении полноценно сохранялась именно в Восточной Римской Империи до окончательного ее крушения от рук турок, в то время, как Западная Римская Империя политически развивалась в ином контексте. Политически попавший под власть варваров ветхий Рим стал постепенно отступать от нормативной политической парадигмы христианской политики. Усилилась и гипертрофированно (в сравнении с идеалом церковной симфонии) развилась власть римского епископа (папы). Уже в V веке римские епископы по праву преемства кафедры от самого апостола Петра стали приписывать себе полномочия верховных авторитетов христианского мира, превышающие религиозную компетенцию остальных патриархов (Константинопольского, Иерусалимского, Сирийского).

Вместе с тем западные территории империи попали в VI веке под власть германских вождей*, представлявших собой не имперский, но королевский принцип ("временная власть", кшатрии).

История разделения Римской империи на две части и, что особенно важно, духовно-политическое обособление Западной Римской Империи от Константинополя (Нового Рима), от власти василевса и нормативов православной симфонии, прокладывает путь первой существенной катастрофе христианской политики, которая окончательно свершится на рубеже VIII-IX вв. с коронацией Карла Великого.

И все же до VIII века постепенно отступающая от общей византийской модели западная Римская империя продолжает признавать "катехоническую" функцию константинопольского василевса, оставаясь в пределах православной политической модели. Вместе с тем уже на ранних этапах отложения Запада можно проследить признаки политико-религиозного обособления, которое в полной мере проявится в IX веке. Это довольно тонкий момент, так как данные тенденции вначале остаются в номинальных рамках православия, присутствуя как нюансы толкования важных богословских, догматических и политических вопросов христианской традиции.

Мы должны говорить здесь именно *о нюансах*, так как эти тенденции могут быть по-разному истолкованы, исходя их базовых богословских установок, что позволяет трактовать их вполне в *православное* духе.

Учение бл. Августина о двух градах

Прекрасным примером того, о чем мы говорим здесь, являются учение блаженного Августина, признанного общехристианским святым (в том числе и православным). Его основное сочинение -- "О двух градах" ("О граде Божием"). Показательно, что блаженный Августин жил на Западе, в западной Римской империи (г. Гиппон, северная Африка), в юности был манихеем, т.е. гностиком-дуалистом, верившим, что подлинно духовное (небесное) начало жестко антагонистично материальному (земному) миру.

Блаженный Августин противопоставляет "земной град" -- включающий в себя материальную, социально-политическую организацию – "небесному граду", т.е. собственно Церкви. Так складывается теория о том, что создателем первого государства был Каин, а над "земным градом" тяготеет рок первородного греха. Ему противопоставляется "град Божий", т.е. Церковь, понятая скорее как институт, как совокупность клира (жречества). Между двумя градами идет непрерывная *война*, предопределенная качественно их антагонистической природой. Христианская история и политическая реальность исторического христианства суть выражение битвы "двух градов".

В такой концепции мы имеем дело с последовательной десакрализацией мира, с разделением того синтеза между "градами", на котором основана православная византийская симфоническая модель. Симфония здесь разделена, и ее основные составляющие противопоставлены друг другу.

Западная патристика, крупнейшим авторитетом которой наряду с бл.Августином был Тертуллиан, постепенно извлекала из начал, заложенных учением блаженного Августина, все логические выводы, основывая на них преобладающую в христианской Европе католическую модель богословия, где разделение Церкви как института, с одной стороны, и государства, как "града земного", с другой, было проведено строго и последовательно.

Вместе с тем сами тексты писаний блаженного Августина в православном контексте истолковывались несколько иначе. Учение о "двух градах" воспринималось скорее как *аскетическая метафора*, как фиксация монашеского отшельнического духовного опыта, а не как *религиозно-политическая доктрина*. Это учение следовало прикладывать к личной духовной практике, а не к социально-политическому целому. И в таком случае, оно оставалось вполне в рамках догматической и политической ортодоксии. Многие восточные отцы церкви описывали оппозицию между земным и небесным в таких же, а подчас и в более жестких, терминах, но православие помещало эти темы в контекст аскетики, в социально-политической области придерживаясь иного – симфонического подхода. В случае монаха, вынесенного в определенном смысле за скобки православной политической модели,

основанной на гармоничном сотрудничестве духовного и мирского в деле всеобщего спасения, оппозиция "градов" приобретает драматический, напряженный характер. Это, на самом деле, битва и битва жестокая. Отсюда цепи метафор и образов. Но как только те же монахи выходили за пределы, очерченные нормативами аскетики, они, как правило, поддерживали и укрепляли общепринятое в православии учение о "тысячелетнем царстве", где между "градами" оппозиция не то, чтобы преодолена, но *отложена*, корень зла – "дьявол" -- укрощен, закован в цепи, и Церковь торжествует над миром в преображенном пространстве империи*.

Решающая катастрофа заключалась в провозглашении Карла Великого, короля франков, в 800 году в Риме императором, что окончательно разрушило хрупкий догматический баланс христианской эйкумены в его политическом выражении. Тогда же под влиянием Карла Великого происходит искажение католиками Никейского символа Веры – введение знаменитой формулы "Filioque".

Воспользовавшись внутренними византийскими проблемами, Папа Римский помазывает в Императоры короля франков Карла Великого. С этого момента христианский Запад окончательно становится на путь раскола с Византией – по религиозным, догматическим и сакрально-политическим основаниям.

Западная Римская Империя каролингов провозглашает себя саму единственным ортодоксальным выражением христианства, приравнивая Византию к побочному, догматически сомнительному ответвлению – на грани ереси. Провозгласив своего "императора", опирающегося на общепризнанное в Западной Европе верховенство Папы, западное христианство формирует собственную религиозно-политическую модель, приравненную к образцу ортодоксии и принятую за норму.

Таким образом, с VIII века в христианском мире возникает *два* императора: один православный -- связанный с новым градом, с Новым Римом, а другой – католический, опирающийся на политическую мощь германских князей и поддержанный папским престолом ветхого Рима.

Великий раскол

В 1054 году происходит великий раскол (великая схизма). Посланцы Рима возлагают в Константинополе в храме святой Софии Папскую буллу о том, что отныне православные приравниваются к раскольникам, еретикам, схизматикам. Восточная Церковь и, соответственно, византийская империя обретают в глазах католиков новый статус – вне католически понятой эйкумены и христианской вселенной. Это, кроме всего прочего, закладывает теоретические основания для таких антиправославных акций, как будущий четвертый крестовый поход, который привел к взятию Константинополя крестоносцами и осквернению православных святынь. Католический Рим и германская империя попирают византийскую парадигму, делегитимизирует ее религиозно, догматически и политически.

Византия отвечает Западу тем же. Католичество признается ересью, отступничеством, раскольничеством. Это -- "папежская" или "римская ересь". Византия суммирует свои претензии к "филиокве", неправомочному возвышению Папы, к самозванной и беззаконной в глазах православных коронации Карла Великого (и его потомков) в сан императора, и формализует разделение постановлениями патриарха и императора.

Если до 1054 года можно говорить о едином христианстве, с двумя все более расходящимися тенденциями, – православной и католической, восточной и западной, -- то после 1054 г. эти

тенденции приобретают формальную самостоятельность. И соответственно, каждая из церквей дает собственную трактовку периода общей истории. Восточная Церковь видит эту историю православной, и считает католиков больной ветвью, отпавшей от общего ствола Православия. Католики поступают симметрично, и трактует церковную историю в католическом ключе.

С точки зрения последовательной православной политической парадигмы, в 1054 году Запад *выпадает из системы христианской политики*, перестает быть *христианской церковью, христианской политикой, становится* религиозно-политической аномалией.

Рассматривая православную модель политико-религиозного синтеза -теорию симфонии властей и функцию императора как катехона и т.д. – как нормативную, мы получаем почти точную тысячелетнюю картину православного царства, т.е. такого исторического периода, когда основные онтологические пропорции сакральной политики в целом остаются незыблемыми. От императора Константина Великого, основателя православной империи, до падения Константинополя от рук турок (1354 год) проходит приблизительно 1000 лет. История западного христианства не может предложить аналогичной схемы. Хотя тема "катехона" была перенесена на франкских монархов, о "тысячелетнем царстве" в византийском смысле речи не было.

Флорентийская уния

В XIV веке положение Византии становится критическим. С юга и востока подступают турки. Византийцы принимают важнейшее решение – обратиться за помощью к Западу. Условием сближения является существенное отступление от норм православия. Делегаты Константинополя отправляются на Флорентийский собор и подписывают Флорентийскую унию*.

Фактически, это означает окончание православно понятой истории христианского царства, конец "тысячелетнего периода", воплощенный в византизме – как политически, так и догматически. Константинополь делает важный выбор – между внешней угрозой турок (иноверцы) и капитуляцией перед Западом (еретики). Этот выбор крайне важен для понимания истории христианской политики. Выбор происходит между верностью духовно-политической структуре, утрачивающей догматическое сакральное ядро подписанием Унии с католиками, и опасностью физического уничтожения Византии от рук внешнего (иноверческого) врага. Признание верховенства Папы, "филиокве" и т.д., фактически, отменяет основы православной веры и византийской политики. Греки идут на это, но в результате никакой серьезной помощи католики не оказывают, и Константинополь падает от рук турок.

В храме святой Софии устроена мечеть, василевс низложен. Монахи и простые граждане православной византийской империи ждут скорого конца света – ведь "тысячелетнее царство" кончилось.

Православие в Московском царстве

На севере, в одном из дальних уголков православной ойкумены, церковно связанной с Византией, в этот период складывается парадоксальная ситуация. Один православный народ -- русские -- отказывается признать Флорентийскую унию, низлагает и арестовывает вернувшегося с Флорентийского собора митрополита Исидора, намеревавшегося обратить русских в униатство. Таким образом, русские, бывшие некогда периферией православного

мира, остаются единственным островком, который сохраняет основные пропорции христианской догматики и христианской политики в неповрежденном состоянии.

Константинополь падает, и униатство этому не противостоит. В скором времени греки возвращаются к православию, в том числе и потому, что уния не дает политических результатов. Но восстановленное *православие греков уже не совсем то, что было в Византии в предшествующее тысячелетие*. Это православие редуцированное, лишенное политической составляющей, раз нет катехона-василевса и симфонии властей (предполагающей гармоничное сочетание двух полюсов -- православной церкви и православного императора).

В Московском царстве православные пропорции соотношения церкви и политики сохранились и после падения Константинополя. В этом царстве присутствуют все основные элементы православного строя, где наряду с непоколебимой религиозной догматикой (жесткий отказ от униатства и, соответственно, ослабление связей с греками) утверждается и политическая независимость – православный великий князь (позже царь).

Великое Княжество Московское оказывается в уникальном положении: "тысячелетнее царство" заканчивается *повсюду, кроме Руси*, где этот цикл продолжается еще два столетия. Таким образом, в некотором секторе православной ойкумены пришествие "сына погибели" и наступление последнего "отпадения" ("апостасии", по-гречески, дословно --"отступничество") несколько откладывается.

Самосознание русских как народа, воспринявшего эстафету религиозно-политического византизма, складывается постепенно и поэтапно. Возникает теория "Москвы-Третьего Рима", сформулированная псковским старцем Филофеем. От Константинополя (Нового Рима) эстафета передается Москве. Великий князь московский помазуется уже как *царь*, т.е. из представителя светской власти превращается в "катехона", "православного императора". Позже митрополит московский становится Патриархом всея Руси, и Московское царство окончательно оформляется как империя. Это отныне *новая Византия*, ядро православной ойкумены, сменившая собой греков.

На Стоглавом Соборе в 1551 году основные пункты этого учения оформляются. Московский царь подобно византийским императорам, задает церковным иерархам важные вероучительные вопросы, на которые получает соборные ответы, ложащиеся в основу русской религиозно-политической теории.

Русь становится *святой* в полном смысле, и эта святость концептуализируется в ряде документальных религиозно-правовых уложений.

Все что было сказано о специфике православного понимания Политического применительно к византизму после падения Константинополя применимо именно к Московскому Царству, к Святой Руси. Здесь следует искать истоки глубинного цивилизационного противостояния Руси и Европы. Русь приняла на себя ответственность за православие перед всем человечеством, и, в первую очередь, перед католической Европой. Так как религиозно-политическая идентичность православных в значительной мере формировалось в полемике с католицизмом, Русь, принявшая эстафету Царьграда, унаследовала и миссию сохранения и отстаивания этой идентичности. Причем, в отличие от греков после XV века это затрагивало не только религиозные догматы, но и *нормативы православной политики*, со всеми основными категориями – "катехон", "симфония властей", гармония "двух градов", "тысячелетнее царство" и т.д.

Это продолжалось до середины XVII века. На Руси "тысячелетнее царство" получило *двухсотлетнее приращение*.

Три этапа политической истории православия

История православия может быть разделена на три основных периода, которым соответствует три политические парадигмы христианской политики.

Первый этап – катакомбный. Христианство в нем представляет собой нонконформную эзотерическую организацию, ориентированную против окружающих сакрально политических моделей (иудейских и эллинских).

Второй этап – имперский, "симфонический", "катехонический". Он включает в себя тысячу лет византийского периода и двести лет московского царства. В этот период "змей скован".

Третий – постимперский период. Теперь *симфоническая связь церкви с политикой прерывается*. Православие становится *только религией*, в значительной степени дистанциированной от политики и состоящей с ней в сложных конкретных отношениях. Самое же главное свойство этого периода заключается в том, что *полноценной православной симфонии больше нет*. Третий период представляет собой десакрализацию православной политической системы. В некоторых случаях православная церковь оказывается под политическим господством иноверцев, в других случаях дело обстоит несколько сложнее.

Религиозно-политическое значение раскола

На Руси в эпоху раскола мы имеем дело с очень сложным явлением: с одной стороны, симфония властей нарушается, с другой стороны, политическая власть остается номинально православной*.

Но это уже совершенно *новое православие*, далеко отошедшее от византизма и Святой Руси (московского периода).

Вместе с русским расколом, начавшимся в эпоху реформ патриарха Никона, православное сочетание религии и политики *пошатнулось*. Симфоническое соотношение между царем и патриархом было поколеблено.

Греки оказались *в постимперской ситуации* после падения Константинополя, русские -- в такой же ситуации на 200 лет позже -- после раскола.

Православная политика, учение о православном "тысячелетнем царстве" напрямую связаны с наличием православного царя-"катехона". После взятия Константинополя турками, препятствия для прихода антихриста, "сына погибели" не стало. Православные греки, сохранившие верность Православию, понимали свою веру уже иначе, чем раньше. Это была *религиозная реальность*, присутствующая в рамках инородного сакрального контекста (в данном случае, исламского).

При Никоне на Руси также нарушаются пропорции православной симфонии, но иным образом, нежели у греков. Никон в угоду политическим соображениям расширения российского влияния на западные земли и под сильным влиянием филокатоликов и современных ему греческих иерархов (которые – и это самое важное -- в отличие от русских XVII века жили уже 200 лет в редуцированном варианте православия!) начал церковные реформы, направленные в сторону отхода от московской религиозно-политической традиции.

Это проявилось в ходе "книжной справы", когда богослужебная литература стала подгоняться под один образец, за который был принят киевский извод церковно-славянского языка. Очень важно, что этот процесс сопровождался вытеснением догматических начал московского цикла. В спорных случаях за образец брались либо современные справщикам греческие тексты либо западно-русские толкования, находившиеся с эпохи Киевско-могилевской школы под значительным влиянием униатства.

Никон неосторожно и настойчиво отменил древне-русское двуперстие, метания в великопостную службу Мариинова стояния, ввел в Символ Веры лингвистические нововведения – вычеркнув из него одно из определений Святаго Духа – "Истинный" -- на том основании , что этого нет в греческом изводе. Как и в случае с "филиокве", за сомнительными лингвистическими поправками, вносимыми в Символ Веры, стояли очень существенные трансформации всей религиозно-политической структуры христианского общества. Значительной частью русского общества, составившей ядро старообрядческого движения, реформы Никона воспринимаются как *аналог отступления самих греков от догматов православия в эпоху Флорентийской унии*, как прямое посягательство на избранность Святой Руси в последние времена, как отвержение учения о Москве Третьем Риме. Ситуация усугубляется еще и тем, что на протяжении всего XVII века среди наиболее последовательных сторонников русского православия (особенно в западно-русских землях) нарастают эсхатологические ожидания – широко популярны пророчества о близком падении веры, содержащиеся в "Кирилловой книге" и в писаниях Захарии Копыстенского (автора "Книги о Вере"). Причем эти ожидания сосредоточены вокруг грядущего 1666 года, где три шестерки прочитываются как шифр "антихриста".

И на самом деле, в 1666-67 годах в Москве проходит собор, который, низложив самого Никона, доводит, тем не менее, до конца начатое им дело. Стоглавый собор предается анафематствованию, старообрядцы признаются еретиками и раскольниками, русские обряды и древние тексты окончательно переделываются на новогреческий манер. Если Никон старался сместить власть в сторону церковной иерархии, желая стать "православным папой", то в ходе его катастрофических реформ произошло прямо противоположное – царская власть непропорционально усилилась, а *структура русской политики была существенно десакрализирована*. Отныне церковь была строго подчинена царю, причем в десакрализованном варианте. Фундаментальные основы симфонии властей были подорваны. Московский период был осужден, на староверов и Стоглавый собор были наложены "клятвы" ("клятвы" -- формальное церковное поругание). *Религиозно-политическая основа русской старины была дискредитирована, поставлена вне закона.*

Фактически начатые Никоном реформы привели к отказу от всей догматики "translatio imperii" от Рима через Новый Рим (Царьград) к Третьему Риму. Далее последовал ряд политических событий, окончательно закрепивших десакрализацию. Петр Первый отменил на Руси патриаршество, пытался разгромить монашество, ввел прямое подчинение церкви светскому лицу – оберпрокурору Синода. Фактически, он превратил церковь в некое подобие англиканства. И настоящее, полноценное, сугубо православное миропонимание и мировоззрение ушло в оппозицию в лице старообрядчества.

Старообрядцы были и остаются последними носителями полноценной ортодоксальной христианской традиции, православной традиции и в догматическом, и в политическом измерениях. Отвергнув никоновские "новины", они сохранили верность той сакральной модели, которая была ядром полноценного православного мировоззрения. Они в полной мере осознали катастрофу десакрализации. И самые радикальные из них предпочли смерть и муки бытию в условиях "торжества сына погибели". Политическая программа старообрядцев была целиком и полностью *отрицательной*: в их понимании сакральных циклов истории не

было места для *имманентного оптимизма*. Тысячелетнее царство было позади, вокруг и впереди – царство антихриста (или его провозвестников) *.

Политическое измерение было десакрализировано и для греков, сербов, болгар и т.д., которые оказались под пятой турок, поскольку исламская государственность не имела ничего общего с православными представлениями о том, что такое "священная политика". Поэтому православные народы в контексте османской империи оказывались в *отчужденном состоянии*, отказываясь от соучастия в этой сакральности, вставая в мягкую или жесткую оппозицию ей. Точно так же и старообрядцы отказались служить режиму, системе, которая утратила связь с сакральным и шли с ней на жесткую конфронтацию, уходя в бега, гари, добровольное отшельничество.

Были отчаянные попытки старообрядческих реваншей, заговоры и восстания. Например, восстание Разина было поддержано староверами, а спустя столетие та же ситуация сложилась и в отношении Пугачева. Особенно сильны были старообрядческие настроения в среде казаков, и шире, на периферии России. Однако староверы не вкладывали в эти проекты *позитивного содержания*: скорее, это были жесты отчаяния и выражение отчуждения от "антихристовой государственности".

Экстравагантные политические проекты радикальных сект

Десакрализация породила в русском обществе наряду с старообрядчеством сектантские движения – хлыстов, скопцов, духоборов, молокан и т.д. Как правило, у них не было собственных моделей политического устройства, и они в целом были солидарны с другими нонкоформными элементами, отрицающими *духовную обоснованность* послениконовской России.

Альтернативные утопические теории "справедливого царства" были очень популярны в этой среде. Так, среди староверов была распространена легенда о Беловодье или Опоньском царстве, загадочной стране, лежащей "где-то на Востоке". Характерной чертой во всех описаниях Беловодья было наличие там *полноценной иерархии* – безнадежно "попорченной" в самой России и остальном мире. Как правило, речь шла о сохранности именно церковной иерархии – наличии епископов, но в некоторых редакциях основной легенды упоминалась и фигура "справедливого царя". Иными словами, симфоническая модель православного царства (объединяющая церковное и властные измерения) перешла из области *исторического* в область *мифического*, утопического.

Мотивы скрытого наличия ("выживания") подлинного "тайного царя" прорывались и в крестьянских восстаниях и казацких бунтах.

Экстравагантный политический проект был у русской секты скопцов, последователей бывшего хлыста Кондратия Селиванова. Селиванов, ученик хлыстовки Акулины из под Орла, в пророческом восторге буквально истолковал слова "Евангелия" об "оскоплении" и оскопил сам себя, приравняв данную хирургическую операцию к "огненному крещению" *.

Скопческая ересь распространялась среди хлыстов и крестьянской бедноты. Скопцы считали себя носителями "града Божьего", а окружающий мир рассматривали как "мерзость запустения". В отличие от многих других сект и духовных нонконформистов у скопцов были и политические проекты. Они были убеждены, что Кондратий Селиванов есть, на самом деле, "чудом выживший царь Петр Третий, отец императора Павла". Селиванов, согласно некоторым источникам, встречался с Павлом и пытался склонить его к оскоплению. Согласно скопческим источникам, Павел спросил Селиванова, правда ли, что он -- его отец.

Селиванов якобы ответил: "Я греху не отец, убелись, стану тебе отцом". "Бельцами" считались те, кто прошел обряд оскопления. Скопцы, на основании языковых созвучий и глубинных сакральных архетипов, создали теории царя-искупителя, а само слово "искупитель" толковали как "оскопитель".

"Тайный царь" Петр Третий, он же Селиванов, рассматривался как такой искупитель-оскопитель, призванный крестить русский народ "огненным крещением".

Показательны "духовные стихи" скопцов (так называемые "Страды"):
От первой зари, от Сион горы,
От Восток страны, от Иркутския,
От Иркутския, от Французския,
Летят голуби, летят белые,
Летят тучами за крест мучимы.
Все скопцы – бельцы земли греческой,
Именитые, знаменитые,
Знамена несут, кандалы трясут,
В колокола звонят, сокола манят,
С нами Бог – Богам,
С нами Царь – Царям,
С нами Дух – Духам.*

Сами скопцы утверждали, что Селиванов встречался с Пугачевым и подвиг его на восстание (любопытно, что некоторые последователи считали "тайным царем" самого Пугачева).

Это кажется абсолютно бессмысленным, если не учитывать архетипические сакральные модели. Показательно, что видный активист скопчества камергер Еланский, вполне серьезно предлагал императору Александру I проект "скопческой кадровой революции", согласно которому Россией должны править скопцы, отличающиеся всеми качествами, необходимыми для оптимально эффективного исполнения чиновнических обязанностей (в частности, скопцы не употребляли алкоголь, не курили и т.д.).

Понимание Политического в трех циклах православной истории

Семь основных принципов Политического в православно-христианском понимании на трех основных этапах христианской истории формулируются следующим образом.

Катакомбный период (от эпохи апостолов до Константина)
1. Власть: против языческой онтологии императорской власти, и религиозной доминации иудейского жречества.

2. Цель, проект: спасение общины избранных и мира через церковное коллективное таинство.

3. Иерархия: общинность; церковная иерархия: верные, священники, епископы.

4. Правовая система: этическое переосмысление римского права.

5. Коллективная идентификация: принадлежность к церкви Христовой.

6. Насилие: культ страдания, причем страдание рассматривается как благо, идеал – мученичество.

7. Ценностная система: вера в Христа Спасителя.

Византийский период (плюс двести лет Святой Руси) – от Константина до падения Царьграда.

1. Власть: православная симфония (гармоничное сочетание церковного и светского начал в лице патриарха и императора), василевс (император) понимается как "катехон", "удерживающий".

2. Цель: общегосударственное вселенское (эйкуменическое) спасение; обожение, преображение мира, общегосударственная общенародная литургия.

3. Иерархия: интеграция сословий в общем деле спасения с сохранением основ римской социальной иерархии, переосмысленной в христианском ключе.

4. Правовая система: Преобладание сотериологического (сотериология – учение о спасении; "сотер", "soter" по-гречески – спаситель) и этического сознания над правовым.

5. Коллективная идентификация: православное царство; православное общество, где гражданство в большинстве случаев совпадает с православным вероисповеданием.

6. Этизация насилия: внешние и внутренние враги православной империи отождествляются со злым началом, дьяволом, который ворочается в бездне, стараясь стряхнуть с себя оковы "тысячелетнего царства" света; к этому разряду относятся и еретики – "внутренние враги" *.

7. Ценностные системы: православное учение.

Поствизантийский (или постмосковский) этап – от падения Царьграда (для Руси от патриарха Никона) по настоящее время
1. Власть: признание неправославной власти как десакрализированной. Крайний вариант: восстание, добровольные муки, "красная смерть". Третий период иногда в радикальный формах напоминает первый.

2. Цель: сохранение религиозного института, личное или коллективное спасение в экстремальных апокалиптических условиях.

3. Иерархия: параллельная иерархия, негативное отношение к существующей иерархии, отрицание ее сакральной обоснованности.

4. Правовая система: адаптация к неправославным правовым нормативам, параллельная практика общинного права.

5. Коллективная идентификация: церковь последних времен.

6. Насилие: стремление минимализировать Политическое, чтобы избежать насилия со стороны неправославно-политического. Радикальный вариант – культ страдания и мученичества, позиция, близкая к катакомбной. Самое крайнее решение -- восстание против "царства зверя".

7. Ценностные системы: сохранение истинной веры в ситуации, когда Политическое перестало быть православным. Радикальный вариант – попытка волевой реставрации.

Глава 11. Политические парадигмы западного христианства

В метафизике христианства наличествуют креационизм и манифестационизм

В христианском учении наличествуют два метафизических пласта -- креационистский и манифестационистский ("иудейский" и "эллинский"). Оба они имеют самое прямое отношение к сути христианской догматики, и наложение этих метафизических перспектив составляет уникальность христианского богословия.

С метафизической точки зрения, не могут быть названы "христианством" как те учения, которые отрицают *факт сотворенности мира*, так и те, которые отрицали бы *предвечное рождение* Сына Божьего, богочеловечность Исуса Христа, Пресвятую Троицу, церковное домостроительство Святаго Духа.

Но в рамках признания основных христианских догм остается довольно широкое пространство для более детального толкования многих вероисповедательных и богословских моментов. Причем помимо широкого спектра индивидуальных воззрений или отдельных направлений экзегетики, в отношении к догматике можно выделить *два магистральных направления*, которые легли в основу восточного (православного) и западного (католического) миропонимания.

С некоторой степенью упрощения можно сказать, что в богословском смысле *для восточной традиции* свойственна постановка акцента на "манифестационизме"* ("эллинский дух"), *для западной -- на "креационизме"* ("иудейский дух").

Если православная, византийская политическая философия связана с "симфонией властей" и катехоном (особенно концепция православного, сотериологического царства, в котором основным началом является *сотериологически понятый труд*, т.е. "всеобщее дело", в котором политика играет также мистико-историческую духовную роль), то в западном христианском мире картина соотношения религии и политики, сама структура политики складывалась на совершенно иных основаниях.

Восточная, "византийская", православная модель тяготеет к сфере манифестационизма, к представлению о мире как о воцерковленном православном царстве. В западной христианской философии, -- философии, предопределивший в основных чертах современную западную ментальность, -- преобладают креационистские мотивы, строго разводящие религию и государство, общество.

Строгое разделение клира и мирян, знати и народа в католичестве

Историю становления западной церкви можно представить как отпадение от единого православного ствола.

Христианство учит о сотворенности мира и нетварном истоке новозаветной Церкви, данном в Боговоплощении. Догматически это продолжают признавать и православные и католики вплоть до сегодняшнего дня, но православные ставят акцент на *нетварности Церкви*, а католики – на *сотворенности* мира.

Постепенно это привело к двум парадигмальным представлениям о структуре Церкви и Государства – восточно-христианскому и западно-христианскому.

Католическое понимание Церкви тяготеет к представлению о ней как об организации, в значительной степени *отделенной* от мира. Церковь – это "град Божий", по Августину. Это подчеркивается обязательным для католиков целибатом клира: рукополагаясь, католические священники полностью оставляют мир, "отрезают" себя от мирян. Между клиром и мирянами воздвигается стена – это замковая стена между "двумя градами" *.

Под "церковью" католическая мысль понимает совокупность клира и монашество. Простые католики соучаствуют в этой реальности как бы "извне", опосредованно. Взаимодействие между клиром и миром строго структурировано, каждый аспект его описан и четко регламентирован.

Сходная картина наблюдается и в католическом понимании устройства "второго града" -- собственно "государства". Здесь – так же, как и в случае католического понимания Церкви -- речь идет об "институте", "организации". Государство есть совокупность правящего класса; это -- власть, аристократия и чиновничий аппарат. Простой народ – как и миряне в случае церкви – вынесен за ограду, отнесен к внешней зоне. Государство, в западно-европейском понимании, полностью доминирует над обществом и народом, как католический клир – над мирянами.

В такой строгой формализации и разделении двух реальностей проявляется "креационистский" подход, спроецированный на церковно-государственные структуры: модель отношения Творца к твари повторяется на более низком социально-политическом уровне, но основные пропорции сохраняются, и в пределе "клир – это все, миряне -- ничто", "государство – все, народ – ничто".

Холистское представление о церкви и государстве в православии

Православное понимание и церкви и государства исходит из существенно иных предпосылок. *Церковью здесь признается вся совокупность верующих – как клириков, так и мирян.* Отсутствие обязательного целибата для низшего духовенства (белое духовенство) и византийский обычай избрания священника приходом подчеркивают *непрерывность и плавность перехода между клиром и миром*. Апостольское высказывание о том, что все христиане (в том числе и миряне) "суть царственное священство", "святой народ" ("ieroz laoz" -- по-гречески) здесь принималось в расчет самым серьезным образом.

Аналогично этому складывалось и православное учение о государстве. Здесь также под "государством" понимался именно народ, все граждане, объединенные политически и духовно под эгидой православного царя.

Мы имеем дело с максимализацией манифестационистского подхода: православно понятая "эйкумена" (Вселенная) – это "воцерковленная реальность", в которой установлены особые метафизические и онтологические пропорции. Конечно, граница между Божественным и тварным не стирается, но она *не имеет той строгой однозначной и формализованной структуры, как в случае католичества*.

Функция папской власти (католическая теократия)

Западная Римская империя политически (но не церковно) отложилась от Восточной уже через 50 – 60 лет после Константина, в V веке. Затем, когда Рим взяли варвары Одоакра, там возобладала политическая раздробленность; различные области управлялись отдельными германскими князьями. Чаще всего они сразу или постепенно принимали христианство и параллельно впитывали западно-римскую культуру.

Когда Западная Римская Империя стала отдаляться от *политической онтологии* Византии, возникла потребность в скрепляющем ее элементе. Этим элементом не мог быть император, *политико-государственное* единство по образцу Византии, поскольку Запад находился в иной политической ситуации. И мало-помалу, центром, обеспечивающим единство западно-христианскому миру, стали *римские папы*, которые взаимодействовали с конгломератом западных князей и за счет распространения религии – христианства -- поддерживали определенный конфессионально-культурный централизм. Причем, централизм в значительной мере опирался именно на строго иерархическую организацию католического клира, который обладал некоторыми чертами подлинного *государства*: вертикалью власти, единым информационным полем, единством богослужебного языка (латыни). В принципе, с V по VIII века Западная Европа в лице католичества имела модель, в той или иной степени сходную с "теократией".

Узурпация императорских функций франкскими монархами

Начиная с 800 года ситуация существенно изменилась. Церковное единство Западной Европы под началом папской власти получило дополнительное измерение в *империи Карла Великого*, франкского монарха, объединившего под своей властью обширные европейские территории*.

Под предлогом религиозной иконоборческой смуты в самой Византии, и воспользовавшись тем фактом, что империей правила женщина – царица Ирина, отказавшая дочери самого Карла в морганатическом браке с Константином IV, Карл Великий объявил себя "императором Священной Римской Империи", открыв каролингский цикл*.

Римский Папа Лев III совершил его торжественное помазание (венчание) на царство*.

Так западное христианство получило *государственно-политическое основание*, дополняющее чисто церковную унитарную организацию клира*.

Франкская монархия Каролингов стала *политической основой* католицизма. Эта основа сохранилась в общих чертах и в дальнейшие эпохи Средневековья – при "тевтонских" императорах и даже позже.

Показательно, что пункт о "Filioque" был включен в католический Символ Веры именно при Карле Великом: узурпация сакрально-политической функции "православного императора" дублировалась введением догматического вероучительного нововведения.

Православный мир категорически отказался признать легитимность каролингов в качестве императоров, а их империю – в качестве законной преемницы Древнего Рима. Империя каролингских монархов рассматривалась Византией как узурпация со стороны *княжеской* власти *императорской* функции, наделенной совершенно *иным онтологическим и гносеологическим смыслом*. Император православного царства, василевс не просто один из князей, не первый среди равных. Это качественно иная "катехоническая" функция.

Христианский император не является первым из княжеского сословия

В индусской кастовой системе проводится различие между кастой воинов ("кшатриев") и мифической кастой "царей-жрецов" ("хамса"), объединявшей и жречесукую и воинскую функции. Это различие отчасти поможет понять различие мужду статусом православного императора и светского правителя (князя).

Православный император не есть "король жрец", но он не есть и просто светский властелин. Это -- фигура, связанная с эсхатологическим циклом, и как таковая несет большую нагрузку, нежели простые короли.

В Карле Великом воплощен факт резкого *разрыва* христианской Европы с Византией. Отныне католический мир получил возможность рассматривать свою религиозно-политическую систему как законченную и целиком автономную от Константинополя. При этом высшую императорскую функцию узурпировал именно светский властитель, князь.

Этот разрыв фундаментален для христианской истории: *отныне западное христианство пойдет по своему собственному пути как в церковной, так и в политическом сферах,* хотя до окончательного раскола церквей пройдет еще более 200 лет.

Несмотря на то, что империя Карла Великого просуществовала недолго, и уже его внуки разделили наследство на три более или менее автономные составляющие (что было закреплено в Верденском договоре*), это событие было необратимым и фундаментальным: католический мир отныне политически мыслил себя в полной независимости от Византии и православного мира, тогда как до IX века, пусть номинально, но Рим был вынужден постоянно оглядываться на Константинополь как на пространство особой имперской онтологии, чей специальный статус был закреплен святоотеческим приданием как "катехон".

При этом сам имперский принцип в Западной Европе был воспринят половинчато. Когда тевтонские императоры (особенно Фридрих Барбаросса и Фридрих Второй Гогенштауфены) позднее пытались привнести в онтологию империи более существенное содержание, аналогичное отчасти византийскому, это наталкивалось на серьезное и жесткot противодействие папства.

Западное христианство, объявив себя империей, не столько восприняло византизм на свой счет, сколько открыло для себя возможность последовательно выстраивать собственную политико-государственную систему – в полном отрыве от катехонической онтологии Востока.

Специфика католической теократии и ее кастовые особенности

В Западной Европе на основании августиновской теории "двух градов" постепенно возникает специфическая *католическая теократия*.

Теократия предполагает власть касты священников, но католическое священство заметно отличается от касты жрецов (брахманов) в иных цивилизациях.

Священство в католицизме не является *кастовым*, в отличие от индусской касты брахманов. Это очевидно, так как необходимым требованием католического священства является целибат, – безбрачие.Соответственно, у католического священника не может быть детей. Поэтому в католичестве не может существовать такого понятие как "сын священника", это нонсенс.

Исключая, таким образом, генетическое преемство, теократия папского толка основывается на *ином* принципе.

Каста предполагает передачу неких объективных свойств человеческой души, связанных с возможностью исполнять определенные социальные функции. В Индии и до сегодняшнего времени брахманом нельзя стать, брахманом нужно родиться. Индусы считают, что можно

достичь очень высоких духовных стадий, рождаясь в любой касте, или наоборот – можно провалить все кастовые задатки, но, тем не менее, *нельзя перейти из одной касты в другую*, для этого нужно умереть и родиться заново.

Наличие в католическом мире специального сословия -- священства, которое не имеет права легитимно иметь потомство -- отменяет саму возможность создания касты жрецов; священство, клир становится *не кастой, а сословием*.

В Византии, где христианский брак священен и священен брак для священников, принцип сословности дополняется наличием белого духовенства, хотя, естественно, и в этом случае мы далеки от собственно кастового общества.

На практике в Западной Европе подавляющее большинство священнослужителей набирались из семей нобилей, т.е. воинов, воинской аристократии (кшатриев). Соответственно, кастового различия между католическим священством и аристократией не существовало, это было по сути единое властное сословие.

Часто в священники шли представители минората, т.е. младшие дворянские дети, ущемленные в правах наследия. В таких случаях им оставалась либо военная карьера (подчас в лоне рыцарских орденов), либо продвижение в католической иерархии.

Таким образом, в Западной Европе возникла совершенно специфическая политическая модель, где политическое единство было скреплено теократическим сословием католического клира.

Это и есть, собственно говоря, *парадигма католицизма*.

Католицизм предполагает главенство папы и священнического сословия. Причем, это главенство в наиболее последовательных папистских версиях распространяется не только на духовные церковные вопросы, но и на обширный спектр светских и административных проблем.

Так в новом – на сей раз католико-теократическом качестве -- Рим опять стал не только религиозной, но и *политической столицей* западного мира. Рим отныне был сопряжен с пребыванием в нем Папы.

Укрепление католической системы привело к узурпации клиром многих административных функций, к частичному дублированию административной иерархии.

В такой картине налицо явное смешение кастовых функций: с одной стороны, княженская каста узурпирует императорский статус, с другой – клир, следуя проедписанию целибата, формируется из княжеских родов, с третьей – папы и клирики организуют теократическое правление, наступая на традиционные зоны контроля собственно княжеской касты. Это не просто искажение кастовой системы, как мы ее видим в нехристианских обществах, но и резкое отступление от православно-христианской византийской модели.

Парадигма папства

В западном христианстве исторически наличествовало три базовых сценария отношения церкви к государству.

Первая и наиболее фундаментальная парадигма для католического мира состояла в *полной теократии*. Она предполагала не только религиозную, но и социально-политическую доминацию папства во всем пространстве западно-христианской эйкумены.

Эта модель де факто существовала с V по VIII век, когда Западная Европа была политически раздроблена, и сохранила свои позиции вплоть до эпохи Реформации – XVI века. Радикальный папизм является константой в политической истории Западной Европы, и определенные рудименты его сохранились вплоть до настоящего времени. Эта теория основывается на выведении самых радикальных следствий из идей блаженного Августина о "двух градах" и предполагает определенный дуализм между божественным (воплощенным в церкви) и земным (воплощенном в государстве). Такой дуализм предлагает не столько синергию двух властей – духовной и светской – сколько подчинение заведомо греховной светской области государства духовной власти "горнего града".

Наиболее последовательными сторонниками полной автономии Церкви выступали папы Григорий VII, Александр III, Иннокентий III, а Папа Бонифаций VIII выразился в этом отношении со всей определенностью: "Я – Цезарь, я – император".

Теория "двух мечей"

Вторая модель является развитием *учения о "двух мечах"* папы Гелазиуса. Здесь утверждается не просто необходимость подчинения князей духовной власти пап, но и альянс между этими инстанциями. В этой версии папство не подавляет светское начало, но превращает его в своего младшего союзника. В такой ситуации западно-европейские правители повышают свой теологический и экклесиологический статус. Эта теория воплотилась в жизнь основателем каролингской династии Пипином Коротким, который получил официальное помазание (как царскую инвеституру), отдав в политико-административный контроль пап бывший Равеннский экзархат.

Теория "двух мечей" преобладала в Европе в течение всей эпохи Каролингов. Но так как она не претендовала на полное замещение западно-христианской эйкуменой – как имперской – византийской политико-социальной онтологии, она воспринималась Востоком как нечто "опасное, но терпимое".

Translatio imperii

Третья модель была, фактически, объявлением западным миром о прекращении имперской легитимности Византии и полном "переносе империи" в Западную Европу. Это произошло при саксонской династии Оттонов, начиная с Оттона II, который впервые прямо и радикально утвердил за Западной Европой статус "Imperia sacra romana", а за собой -- статус ее полноценного императора, сделав неизбежным окончательный и полный богословский разрыв с Византией и православием.

Окончательно радикализировали *псевдо-византизм* сместившие династию Оттонов немецкие князья Штауфены – Фридрих Барбаросса, Генрих IV, Фридрих II. Они вошли в прямое противоречие с папской властью, так как пытались воспроизвести в Западной Европе аналог византийской политической онтологии, где функции императора, василевса, рассматривались не только в качестве светской опоры для церковной власти, но как катехонический, сотериологический принцип. Христианская (западно-европейская) эйкумена осознавалась как "Новый Израиль", а ее глава – император – как "новый Давид".

Именно при Штауфенах трения с Византией достигают апогея. И в ходе четвертого крестового похода крестоносцы завоевывают и разграбляют Константинополь, основывают на части византийских территорий эфемерную "Латинскую империю" *.

Это имеет прозрачное логическое объяснение: в христианском мире, по мнению Штауфенов, было место только для одной вселенской империи – их собственной, и Византия должна была быть разрушена (как когда-то Карфаген в эпоху пунических войн).

Гибеллины и гвельфы

На этот период приходится самое острое противостояние между западными императорами и папами. Гибеллинская модель настаивает на том, что императорская власть имеет прямое божественное происхождение, и сам император как "викарий Христа", поставленный над "Священной Римской Империей" (Sacra Imperia Romana), независим и автономен по отношению к Папе, "викарию Христа", поставленному над "Священной Римской Церковью" (Sacra Ecclesia Romana).

Борьба гибеллинов и гвельфов была пиком противостояния двух сакрально-политических моделей западно-христианской цивилизации – "католической теократии" ("радикальное папство") и императорского псевдо-византизма ("германские императоры Штауфены").

Исторически это многовековое противоборство закончилось поражением гибеллинов и победой папской партии. Но в истории Западной Европы мы постоянно сталкиваемся с новыми и новыми проявлениями всех трех парадигматических моделей – крайних (гвельфы и гибеллины) и промежуточной (теория "двух мечей").

Спор об универсалиях и парадигмы западной философии

Рассмотрим средневековый спор об универсалиях.

Это важная философская тема, которая отразилась на политической философии Запада. В средние века в католической среде возник жаркий философский спор относительно понятия "универсалия", в определении которого мнения основных сторон разделились.

Universalia ante re

В платонической ("манифестационистской", по нашей терминологии) модели, идея (или собственно "универсалия") *"предшествует"* вещи. Манифестационизм есть идея прямого проявления Божества, которое, манифестируя себя, "порождает" все вещи, приводит их к бытию. *Вещь в такой перспективе есть не что иное, как проявление предшествующей ей идеи.*

Тезис об универсалии, которая предшествует вещи, защищал ирландский монах Иоанн Скот Эриугена (IX век); он был мистиком, продолжателем христианской платонической линии св. Дионисия Ареопагита и выражал в рамках западной традиции наиболее мистическое, "восточное" направление из всех возможных.

Если рисовать карту *религиозно-философской географии*, то ирландский монах в этом споре был ближе всех к Востоку, к православию. Для православных и вопроса не существовало о происхождении универсалий -- конечно, *идея предшествовала вещи*. Но эта позиция *в рамках католической схоластики* проиграла первой в споре об универсалиях, став

достоянием "эзотерических" организаций запада – герметических кругов, тайных обществ, алхимических орденов, отдельных мистических школ.

Эта позиция получила название "идеализм" в узком смысле. Такой идеализм был по сути поставлен *вне рамок* признанной модели католической философии, хотя термин "идеализм" в разные эпохи применялся в разных значениях.

Реализм томизма

Вторая позиция в споре об универсалиях получила название "реализма". Ее яснее всех сформулировал Фома Аквинский, один из основателей средневековой схоластики.

Он утверждал, что *универсалии соприсутствуют вещам*, находятся *внутри вещей*. Здесь отрицалось предсуществование идей, но вместе с тем, не признавались и существование вещи, отдельной от идеи. Это был переложенный на латинско-католический лад аристотелизм.

Если подход Платона и Эриугены предполагал, что универсалии существуют и без вещи, т.е. идея есть до ее воплощения, то Фома Аквинский (вслед за Аристотелем) утверждал, что *идея возникает вместе с ее воплощением*.

Эта концепция победила, и стала основной догмой католической философии.

Номинализм, бритва Оккама, десакрализация

На противоположном полюсе от мистического платонизма Скота Эриугены сложилась другая радикальная позиция – "*номинализм*".

Впервые этот комплекс идей был выдвинут Иоганом Росцелином, французским философом, о котором мало что известно.

Смысл его учения сводился к тому, что "универсалий" как таковых не существует, существуют лишь "вещи", а представление об "универсалиях" ("идеях") порождаются впоследствии человеческим рассудком -- как чистая умозрительная абстракция – в результате наблюдениями над сходством и различиями отдельных чувственно воспринимаемых вещей. Иными словами, "идея" есть ничто иное как условное "имя", произвольно данное группам вещей человеческим наблюдателем, а отнюдь не самостоятельная до или вместе с вещью существующая реальность (вопреки идеалистам и реалистам).

Идеи Росцелина подхватил и развил англичанин Уильям Оккам, который в полемике с оппонентами предложил "не удваивать сущности".

Это было радикальное и революционное предположение, предвосхищавшее современное мышление. Это было настойчивое приглашение к "десакрализации мира", к изгнанию из него духовного, сущностностного, онтологического измерения.

"Бритвой Оккама" называется действие, позволявшее "не двоить сущности". Оккам считал, что, если мы говорим об универсалиях, с одной стороны, и о вещах, с другой, то у нас получаются две сущности. Одна сущность – идея, другая сущность – вещь. Он говорит: "Зачем нам идея, давайте работать с вещами". И своей "бритвой", своим безразличием к сакральному, платоническому уровню реальности он предлагал отрубать *высшую духовную*

часть, настаивая, что духовной причины у вещей нет. Именно с такой номиналистической позицией и "бритвой Оккама" мы будем сталкиваться во всех аспектах десакрализации мира, общества и политики.

"Бритва Оккама" -- это универсальный концептуальный инструмент по десакрализации мира, общества, жизни, политики, философии.

Номинализм так же, как и идеализм, был признан средневековым католичеством ересью и вынесен за пределы официальной догмы. Но на практике это направление мышления никогда не прерывалось окончательно, получив особенно широкое распространение в Англии.

Три позиции в споре об универсалиях и три модели христианской философии политики

Обнаружившиеся в споре об универсалиях позиции являются очень важными философскими векторами.

Идеализм Эриугены отсылал к христианскому мышлению, *предшествующему расколу церквей*, и соответствовал православно-византийской ориентации (преобладающее направление восточного богословия развивалось именно в этом ключе).

Реализм Фомы Аквинского отражал философские нормативы *католического Средневековья*.

Номинализм предвосхищал *будущий настрой европейской философии*, который возобладал много позже -- в эпоху Реформации и, особенно в Новое время, после радикальной дехристианизации Запада.

Этим трем позициям соответствуют и три версии христианской философии политики.

Идеализм соотносится с периодом общим для западной и восточной церкви, т.е. с *византизмом*. Реализм соответствует ,*консервативно католической* политической модели. Номинализм обозначает будущие контуры *протестантского и постхристианского* светского подхода к политике, откуда сакральное, идеалистическое, онтологическое измерение изгоняется уже полностью и безвозвратно.

Показательно, что ничего похожего на споры об универсалиях в византийском философском контексте – религиозном, политическом или мистическом -- было просто невозможно себе представить. Там спорили о совершенно иных вещах, и если аристотелевские и платонические подходы были возможны, -- т.е. мы можем себе представить "византийского Эриугену" и даже "византийского Фому Аквинского", -- то мы совершенно себе не можем представить "византийского Росцелина" и "византийского Оккама".

Политико-религиозный нонконформизм в Средневековье

На периферии религиозно-политической жизни западно-христианской эйкумены постоянно возникали течения, которые руководствовались системой взглядов, существенно отличной от общепринятой.

Это были как правило "тайные общества", носители "параллельной сакральности". История Западной Европы дает нам многочисленные примеры этого явления.

Структура христианской религии такова, что она довольно жестко настаивает на приверженности основополагающим формализированным догмам в отношении принципиальных вероучительных и обрядовых вопросов. Поэтому духовные течения, выходящие за рамки теологической приемлемости, подвергаются самому серьезному осуждению – обвинению в "ереси", "сектанстве" и подвергаются административным преследованиям. Разные традиции обладают различными градусами терпимости к религиозному нонконформизму, христианство же принадлежит к одной из самых строгих в этом вопросе традиций.

Эта специфика христианства ответственна за то, что значительное число нонконформных религиозных и политико-социальных учений было квалифицировано как "ересь" и "сектантство" и подвергнуто жестким репрессиям. Причем и в этом вопросе восточная церковь была куда более терпимой и снисходительной, нежели западная, стремившаяся максимально формализовать критерии ортодоксии, поместить "еретиков" в жесткие административно-правовые условия*.

Такая жесткость догматической формализации в католичестве привела к тому, что в Западной Европе нонконформистские религиозные круги играли гораздо более важную и значительную роль, чем в православном мире, выступали более радикально и непримиримо в отношении официальной церковно-административной и государственной политики.

"Альтернативная сакральность" концентрировалась в Западной Европе в двух различных типах организации.

С одной стороны, это были "*ереси*", т.е. религиозно-политические течения, формально и эксплицитно бросающие вызов католической догматике, церкви и связанной с ней политической системе. Здесь мы имеем дело с *прямой альтернативой*, направленной откровенно против преобладающих догм и установленной сакрально-политической модели.

С другой стороны, это были *"эзотерические организации", "тайные ордена"*, которые *внешне* демонстрировали лояльность официальной религии и политике, принимали догмы и обряды, но *внутри, в своей среде* культивировали идеи и практиковали ритуалы, серьезно отклоняющиеся от внешних норм. В этом случае *антагонизм был неявным, подспудным, скрытым*. Он мог проявляться в определенных ситуациях, когда внешняя церковно-политическая модель ослабевала или начинала по своей инициативе атаку на "тайные общества", а мог снова сходить на нет.

Между "еретиками" и "тайными обществами" существовали многочисленные пересечения – при определенных обстоятельствах "тайные общества" обвинялись в ереси и подвергались той же участи, что и сектанты, и наоборот, нередко еретики передавали свои учения эзотерическим орденам, спасая их от уничтожения.

Альтернативная сакральность гностических сект

В течение Средневековья наибольшим весом в религиозно-политической сфере обладали гностические ереси – павликиане, катары, вальденсы, альбигойцы, богомилы.

Все эти еретические секты исходили из гностической – дуалистической -- модели понимания мира. С их точки зрения, *между земным миром и миром небесным существовала жесткая и непримиримая оппозиция*. Сам материальный мир они считали "созданием дьявола" или "злого демиурга", и соответственно, господствующую религиозную и политическую систему причисляли к "царству сатаны и его прислужников".

Сами сектанты считали себя носителями "истинного христианства", "истинной Церковью", которая является пленницей в "царстве дьявола" и должна освободиться в конце времен. Гностики утверждали, что их религия -- это религия света и любви*, тогда как официальная церковь является подделкой, служит мраку и материи. Католическая иерархия и поддерживающая ее европейская аристократия виделась гностикам "узурпаторами истинного учения Христа и истинной политической системы". Так возникали пары противоположностей: *католичеству* противопоставлялась "*община избранных*" ("чистые", у катаров), которая и являлась подлинной церковью, сохранившей истинное учение, дух, обряды, нравственные устои; а *феодальной иерархии* противопоставлялось *братское общежитие* равных, "*гностический коммунизм*", где все было общим и где система подчинения-приказания заменялась на общинную демократию, единомыслие и свободу.

Католико-феодальной системе гностические секты противопоставляли законченную альтернативную модель, продуманную как в ее религиозной, так и в социально-политической основах.

Катары считали, что чисто христианская духовность несовместима с признанием земных ценностей и диктатом материальной необходимости: они жестко осуждали наличие у католической церкви материальных владений, частную собственность, феодальную систему прямого властвования одних над другими. Считая физическое существование мукой, они подчас практиковали т.н. "эндурру", т.е. добровольную смерть от голода (пост до смерти).

Они были носителями альтернативной саркально-политической модели – "катарского социализма" или даже "коммунизма", основанного на идеалах общности, братства и героической аскезы.

Секты находили себе сторонников не только у обездоленных крестьянских и городских масс*, подчас тяжело переживавших тяготы церковно-феодального гнета, но и среди этнических и региональных элит, по тем или иным причинам, находившихся в оппозиции центральной власти.

Так, в XII-XIII вв. альбигойская ересь широко распространилась на Юге Франции в Пиренеях, в графстве Ок и т.д. Там к этому течению примкнула значительная часть местной знати, и на непродолжительный период религиозно-политический идеал катаров воплотился в жизнь: на обширных территориях возобладала гностическая религия, были начаты политико-социальные преобразования.

Обеспокоенные распространением ересей папы с опорой на французских королей организовали против альбигойцев (как против неверных) крестовый поход. В результате кровавой резни альбигойцы были разгромлены; пала и последняя цитадель катаров – пиренейская крепость Монсегюр. Показательно, что, по легенде, во главе последнего отряда яростно оборонявшихся катаров стояла аристократка графиня Эсклармонда де Фуа из семьи, активно поддерживающей это направление религиозно и политически. Согласно альбигойскому преданию, "она не погибла в огне павшего замка, но превратилась в белую голубку".

Гностические течения находили поддержку и у тех народов, которые тяготились романо-германским католическим давлением в *этническом* смысле. Так, богомильство получило широкую поддержку у боснийских сербов, среди которых была основана богомильская династия, и это религиозное учение было признано главенствующим. Так же дело обстояло и в Моравии, где гностические течения активно поддерживались чешским населением. Более того, большинство ересей гностического типа не только уходят корнями в славянские земли

Византийской империи (так, богомильство, породившее движение катаров и альбигойцев, зародилось в Болгарии, наследуя более древние еретические течения ереси павликиан, мессалиан и монтанитов), но и передавались на Запад (в Южную Германии и южную Францию) через славянские элементы, обращенные в католичество.

Гностические секты явились, таким образом, сосредоточием разнообразных тенденций, не находящих выражения в *преобладающей западно-христианской религиозно-политической модели*. Сюда входили и обездоленные социальные низы, и этнические меньшинства, и часть провинциальной знати, противящейся возрастанию централистских тенденций, и духовные нонконформисты-мистики, глубоко и серьезно относящиеся к содержанию религиозных учений, не приемлющие лицемерие, фарисейство и симонию господствующей церкви.

Остатки этих ересей приняли активное участие в движении Реформации и стали составным элементом разнородных сил и движений, постоянно и настойчиво противостоявших католико-феодальному строю в Западной Европе.

Некоторые историки справедливо прослеживают влияние этих сект на поздние революционно-демократические, социалистические и коммунистические движения современности. Сам Маркс помещает эти гностические течения в ряды прямых предшественников идеологии коммунизма.

"Тайные общества" в католической Европе

Совершенно иной формой религиозно-политического нонконформизма была традиция европейских "тайных орденов". В этом случае орден декларировал в качестве официальной позиции цели и задачи, соответствующие внешней церковно-политической установке. Главной задачей провозглашалась защита католической веры и "Священной Римской Империи". Орден позиционировал себя как инструмент папы и императора. Вместе с тем, на внутреннем уровне – за порогом тайны – разрабатывались учения, обряды, идеи, довольно существенно отклоняющиеся от преобладающих парадигм.

Ярким примером "тайного ордена" является "Орден Тамплиеров" (полное название -- "Орден бедных рыцарей Христа и Храма Соломонова").

Это был орден монахов-воинов. Типологически такое сочетание явно указывает на стремление к соединению жреческих и царских функций, которое свойственно мифической касте "хамса". Идея "царственного священства" в той или иной форме является инициатическим идеалом всех "тайных обществ", где эта тема раскрывается на высших стадиях посвящения.

Постепенно орден тамплиеров создал разветвленную систему командорств по всей Европе, став важнейшим инструментом политико-социальной интеграции западно-европейского пространства.

Важно отметить, что именно тамплиеры впервые на Западе применили систему банковского кредита. Из-за множества разбойников и грабителей в Средневековой Европе путешествовать с солидными суммами денег было небезопасно. Тамплиеры предлагали путешественникам сдавать монеты и драгоценности в одном командорстве, чтобы получить эквивалент в другом. А так как сеть командорств существовала практически повсюду, то это было весьма удобным и надежным средством для сохранения сбережений во время путешествий.

Тамплиеры разработали свою систему шифра – "тамплиерские граффити", свои обряды и ритуалы. В определенный момент их могущество, власть и материальный достаток невероятно возросли, и они стали одной из самых влиятельных сил западно-христианского мира.

Показательно, что тамплиеры поддерживали отношения с аналогичным "тайным орденом" в рамках ислама – исмаилитским орденом "Ассассинов", выполнявшим в средневековой исламской цивилизации сходную функцию. Причем, исмаилиты на определенный момент трансформировались из "тайного ордена" в секту, которой удалось захватить власть в некоторых областях исламского мира и основать там "фатимидский халифат" *, который по некоторым параметрам очень напоминал религиозно-политические проекты катаров: в нем присутствовали элементы и "социализма", и "чисто духовной религии", и перераспределения имущества, и революционной демократии. Любопытно, что позднее последний оплот политического исмаилизма – крепость Аламут – пала при обстоятельствах, сходных с судьбой альбигойского Монсегюра.

Через двести лет после своего возникновения тамплиеры были разгромлены папой Климентом V и королем Франции Филиппом Красивым. Так случилось со всеми, кто бросил вызов католической модели западного христианства и до них.

Якоб де Моле, последний магистр ордена храмовников, тамплиеров, погиб на костре в 1314 году от рук французского короля Филиппа Красивого с согласия папы Климента V. Показательно, что он проклял обоих -- Римского папу и французского короля -- т.е. осудил два принципа религиозно-политического устройства, преобладающего в западном христианстве, которые сами тамплиеры стремились не разделять, но сочетать в своем собственном ордене.

Позже этот момент обыгрывался революционными обществами Европы, и во время Великой французской революции на улицах восставшего Парижа появлялись странные персонажи, восклицавшие, глядя на смерть французского монарха на гильотине: "Это сбывшаяся месть тамплиеров, проклятие тамплиеров исполнилось".

О реальном учении тамплиеров трудно сказать сегодня что-либо определенное: в памяти о них остались легенды, домыслы и фальсифицированные признания, выбитые под пытками – после того, как орден был разгромлен. Однако именно к тамплиером обращаются большинство более поздних тайных обществ Европы, видя в них основоположников эзотерических братств и мистических орденов.

К тамплиерам часто возводят свое мифическое происхождение различные ветви масонов и розенкрейцеров.

Религиозные аспекты Реформации

Важнейшим событием в истории западного христианства является Реформация. Это духовное течение небывалого масштаба и интенсивности было внешним социально-религиозным проявлением европейской "*параллельной сакральности*". Некоторые современные протестантские секты (в частности, баптисты) прямо возводят свою генеалогию к павликианам, катарам и альбигойцам.

Рене Генон указывает на тот факт, что Мартин Лютер, один из главных вождей Реформации, был причастен к герметическому братству "Розы и Креста", и постоянно носил кольцо с

отличительным знаком этой организации. Показательно также, что позднее созданное Прусское протестантское государство располагалось на территориях Тевтонского ордена.

Ранние протестантские движения в Восточной Европе – в частности, гуситские войны -явно -- и типологически и географически – выдают богомильские корни, а на германскую Реформацию серьезное влияние оказали средневековые секты вальденсов – гностико-дуалистического типа.

Смысл европейской Реформации, достигшей апогея в XVI веке, состоял в требовании *радикального пересмотра европейского католического порядка*, основывавшегося на безусловной политической доминации Римской Церкви и лояльных ей французских монархов и австрийских императоров.

Вполне в духе гностических средневековых ересей протестанты обвиняли католическую церковь в узурпации посреднических функций между людьми и богом, в "эксплуатации спасения", в коррупции, в разложении нравов (вопиющий случай продажи "индульгенций" римской церковью), в роскоши, в низведении духовных вопросов до уровня земной политики. Ранние протестанты обращались к гибеллинскому делу Штауфенов, и не случайно центрами Реформации стали традиционно гибеллинские германские земли.

Показательно, что в определенных моментах антикатолическая полемика со стороны протестантов совпадала с православным подходом, так как православные выдвигали против римской курии довольно сходные обвинения. Формально напоминало православный подход и решение Лютера о предоставлении священникам возможности вступать в брак*.

Но вместе с тем между протестантизмом и православием было и множество отличий. Православие строго придерживалось древних обрядов, иконопочитания, 7 таинств. Непререкаем был и авторитет священного предания*.

Протестанты же в этом вопросе шли в прямо противоположном направлении: они отвергали богослужение, иконы, считали, что главным критерием христианского суждения должен быть индивидуальный человеческий рассудок. Отвергая идею посредничества католического клира между человеком и Богом, они фактически отбросили мистическое учение о церкви, подменив его учением о человеке.

В религиозном смысле протестантизм нес в себе разнородные богословские элементы. Если *антикатолическая критика* сближала во многих вопросах протестантов с православными, то *позитивная программа* Реформации *фундаментально расходилась* с основаниями Восточной Церкви еще в большей степени, нежели противоречия между православием и католицизмом. В значительной мере, даже в форме отрицания, протестантизм оставался *тесно связанным именно с западно-христианской традицией*. А некоторые протестантские мыслители, заново открывшие мистическое содержание веры (такие, как Яков Беме, Гихтель и т.д.), опирались скорее на прямое визионерство и интуицию, нежели на полноценную восточную традицию.

Обвиняя католичество в десакрализации христианства и предлагая вначале "альтернативную сакральность" с ярким эсхатологическим элементом*, протестантизм в своей "позитивной программе" *вел объективно к еще большей десакрализации*. И не случайно именно в протестантской среде новую жизнь получил пребывавший на периферии католического мира "номинализм". Сделав вопросы веры "индивидуальным делом" отдельного человека, Реформация радикально подорвала основы *коллективной идентификации*, внесло концептуальный вирус в самый фундамент традиционного общества.

Не найдя, в конце концов, устойчивых связей с православной традицией, которая в то время была замкнута в границах Московской Руси, а в Османской Империи оказалась в двусмысленном положении, Реформация вылилась в три основных парадигматических течения, дробящихся, в свою очередь, на множество подкатегорий и сект.

Три версии протестантизма

На одном полюсе находилось *эсхатологическое протестантство*, опирающееся на крестьянский элемент и городскую бедноту с коммунистическими идеалами общежития и тотального восстания против существующей религиозно-политической системы. Это крайнее направление было разгромлено и сохранилось в виде деградировавших маргинальных протестантских сект – таких, как "шэйкеры", "амиши", "квакеры" и т.д.

На противоположном полюсе оказались швейцарские протестанты – последователи Кальвина и Цвингли, распространившие свое влияние на северо-западе Европы, преимущественно в Голландии и Англии.

Можно совокупно назвать эти направления "кальвинизмом". В данном случае преобладала противоположная эсхатологическим коммунистам модель. В центре этого течения стояло третье сословие, рационализм, идея трезвости, автономной морали, индивидуального решения. Главный акцент падал не на "Новый Завет" (как у большинства средневековых гностических сект и их продолжателей в эпоху Реформации), но на "Ветхий Завет". Идеалом выступало древнееврейское общество. Ультракреационизм был основой богословской догматики, а философия номинализма – основной методологической базой. Именно на этом направлении был сконцентрирован основной потенциал десакрализации. В данном случае *против католической модели священного впервые выдвигалась концепция не "альтернативного священного", но "несвященного", "профанного"*.

Кальвинизм противостоял католичеству только с одной стороны: он отвергал в нем все то, что имело отношении к сакральности и традиции, к онтологическим измерениям. Поэтому кальвинистская модель отстоит от православия еще дальше, нежели католицизм.

Третье направление в протестантизме – лютеранство. Эта линия возобладала на севере и востоке Германии, особенно в Пруссии, а также в Скандинавских странах и (позже, в странах Балтии). Лютеранство занимало *промежуточное* положение между кальвинистским профанизмом и эсхатологическим радикализмом. Догматически акцент здесь падал более на "Новый Завет", и неприятие католического мира опиралось на гибеллинские и этнически-германские элементы, сильно притесненные веками преобладания в Европе французского и, шире, романско-католического влияния.

От анабаптизма к коммунизму

Трем выделенным религиозным направлениям в Реформации соответствуют *три политические модели* – каждая из которых окажет существенное влияние на политические идеологии пост-христианской эпохи (Новое время).

Эсхатологический настрой анабаптистов выдвигает утопическую политическую программу тотальной социально-коммунистической революции. *Ложной сакральности* европейского католицизма, опирающегося на власть феодалов, противопоставляется *истинная сакральность* самих крайних протестантов, выдвигающих новые социально-политические принципы – полного социального и имущественного равенства, отмены сословных привилегий, всеобщего возврата к "райским" условиям существования. Так как данная

программа представлялась совершенно нереализуемой в нормальных условиях, то проповедники анабаптизма объявляли, что началась радикально новая эпоха – эпоха "Святаго Духа", в которой отменены предшествующие ограничения, запреты и обязательства. Такие условия требовали чуда и наступления особого исторического момента, примыкающего непосредственно к концу времен. При этом предполагалось, что изменение качества мира, человечества и общества произойдет не само собой, но через высшее напряжение борьбы и восстание, через радикальный героизм избранных, поднявшихся на последнюю битву с "антихристом" -- воплощенным в старом европейском порядке и его религиозно-политической иерархии.

Этот *протестантский коммунизм*, подавленный в свое время, заново всплыл в измененном виде в XVIII -XIX веках в форме *социалистических и коммунистических идей*. Не случайно Маркс и Энгельс видели в анабаптистах своих прямых предшественников, а в русской революции принимали активное участие сектанты сходного типа.

Из крайнего эсхатологического протестантизма развился впоследствии политический проект европейского социализма и коммунизма. Любопытно, что коммунистический максимализм анабаптизма в чем-то соответствует крайне *брахманической* перспективе: низшие социальные слои в эсхатологической оптике выражают здесь идеалы *радикального жречества*; и именно в этом смысле трактуются слова "Евангелия" о том, что "последние станут первыми".

Кальвинизм как матрица буржуазного общества

Кальвинистская линия в религии сформировала совершенно иную политико-идеологическую программу. В этом случае это была *матрица буржуазного либерализма, демократического капитализма*. Кальвинизм ставил в центр общественной жизни теорию "договора" ("контрактуализм"), гражданское общество, свободу индивидуальных суждений, принцип демократического решения. Именно к кальвинистским истокам неизменно ведет всякое политическое буржуазное движение Европы. Эта форма протестантизма настаивала на отмене западно-христианского католико-феодального строя в пользу демократического буржуазного общества с основными его политическими атрибутами – правом, парламентом, принципом избираемости вождей и разделением властей. Согласно теориям немецких социологов Макса Вебера и Вернера Зомбарта, политико-административные, экономические и социальные основы современного капитализма являются прямым следствием "*протестантской этики*", примененной ко всем уровням политической организации*.

В данном случае мы имеем дело *с первым в истории радикально антитрадиционным проектом социально-политического устройства*, где преобладает стремление минимализировать все формы сакральности – не *сакрализировать реальность в соответствии с иной альтернативной моделью* (как в случае подавляющего большинства иных революционных учений, остающихся в рамках традиции), но именно *радикально десакрализировать ее. Антикатолическая направленность в этом случае становится синонимом отвержения традиции как таковой*.

В кальвинизме мы впервые сталкиваемся с доведением до логического предела политической программы *третьего сословия**.

Кальвин разработал специфическое учение о "предистинации".

Согласно этому учению, человек получает наказания и награды *не после смерти* (как учит православная традиция), а *при жизни*, еще в этом мире, и проявляется это в *материальном*

благополучии человека. Таким образом, по данной теории выходит, что *богатый и преуспевающий человек есть автоматически и в силу самого этого факта "праведник", а бедный и обездоленный – "грешник"*. Отсюда вытекает особая мораль: высшей добродетелью является богатство и преуспеяние, а высшим грехом – нищета и неудача. При этом католический клир и феодальный строй рассматриваются как нечто препятствующее обществу преуспеяния, так как они искусственно тормозят работу "предопределения", скрывая его плоды за лицемерным социально-политическим фасадом.

Вместе с тем учение о "предистинации", фактически, отвергает посмертное существование, о котором учит христианство, и делает земной мир единственно реальным. В философском смысле это прямая прелюдия к механицизму, материализму и атеизму, хотя у самого Кальвина и его последователей еще встречаются апелляции к "Богу".

В кальвинизме мы имеем дело с политической матрицей современного мира, с религиозно-политическими основами "минимального гуманизма", с последовательным учением о десакрализации мира и человека*.

Лютеранство и этатизм

Третья версия протестантизма – лютеранство – укрепилась как идеология удельных германских князей, которые с самого начала оказывали Лютеру максимальную поддержку, а начиная с Меланхтона, стали основными гарантами Реформации. Лютеранство представляет собой автономно кшатрийский (воинский) тип политического устройства.

Государство видится здесь как военная машина, во главе которой стоит военачальник, а каждый гражданин является дисциплинированным военнообязанным. Собственно религиозный культовый элемент отходит в такой версии на второй план, уступая место модели военно-государственного социализма.

Все эти элементы легли в основу политической системы Пруссии в XVIII – XIX веках. *Главным элементом в такой политической модели является именно Государство* как самоценность и высший критерий. В этом мы можем увидеть отзвуки средневекового гибеллинства, заменяющего понятие "империи" на понятие "национального государства".

Показательно, что именно в Пруссии и применительно к прусской политической системе философом Гегелем было развито наиболее полноценное современное учение о Государстве.

Таким образом, в трех направлениях Реформации мы без труда угадываем истоки трех основных политических моделей, характерных для XX века – анабаптисты являются предтечами коммунизма, кальвинисты – либерал-капитализма, лютеране – национально-государственных режимов.

Новая конфессиональная география Европы и Контрреформация

Реформация потрясла западно-христианский мир, привнесла в него серьезный раскол. В принципе мозаика европейских государств, характерная для XIX-XX веков, сложилась именно в эпоху Реформации и последующих за ней кровопролитных войн. Одержав победу в Восточной и Северной Европе, протестанты проиграли католической партии во Франции и не смогли сложиться в самостоятельную силу в других романских странах – Италии, Испании, Португалии.

Постепенно контуры протестантизма и католицизма почти точно совпали с этнической картой Европы (за исключением германских земель Австрии и Баварии и славянских Польши и Хорватии, оставшихся в зоне влияния католичества). Католические страны Европы преимущественно были латинскими, протестантские – германскими.

Германская зона распространения протестантизма также разделилась на две составляющие: с преобладанием лютеранства или кальвинизма. Восток и Север Европы (Пруссия, Швеция, Норвегия, Дания и т.д.) были преимущественно лютеранскими (военно-государственный тип). Швейцария и Голландия – кальвинистскими (буржуазно-демократический тип). При этом кальвинизм оказал серьезное влияние на английских пуритан, которые при Кромвеле на определенное время захватили власть в Англии, но и после реставрации Стюартов продолжали оказывать на социально-политическую жизнь этой страны огромное влияние *.

В Америку (преимущественно в Северную) после ее открытия тут же хлынул поток протестантов – в большинстве своем крайне кальвинистского толка. Согласно некоторым теориям этих сект, Америка представляла собой "землю обетованную". В целом, политическая система США – особенно после победы Севера в гражданской войне – была наиболее *совершенным воплощением политических аспектов пуританства* (радикального кальвинизма). Таким образом, США изначально примыкали преимущественно (несмотря на значительный объем католического элемента – в большей степени, ирландского происхождения) *к кальвинистскому полюсу в европейской религиозно-политической географии*.

Романский мир (Франция, Испания, Италия), а также германские Австрия и Бавария (и балтийские Польша и Литва) остались верны католической религиозно-политической модели. Но Реформация заставила и эту часть Европы активно пересмотреть некоторые свои устои. Так зародилось движение Контрреформации, представляющее собой активизацию католического мира для противодействия протестантизму. Это движение предполагало не только отстаивание старо-европейского порядка, но и его модернизацию. Так Рим под давлением Реформации отказался от индульгенций, обратил большее внимание на нравственное состояние клира. Вместе с тем католичество осознало необходимость более эффективного взаимодействия с народными массами, новыми социальными силами. Для этих целей был организован "Орден Иезуитов", ставивший целью привитие (подчас косвенное и многосложное) *католических начал* социальным, политическим явлениям, не несущим в себе изначально ничего католического. Так, иезуиты стали практиковать инфильтрацию в различные научные общества и властные круги, активизировали проповедническую деятельность в народных массах и городских низах. Противодействие протестантизму, играющему на назревших социальных проблемах, требовало от Рима большей гибкости, внешнего "демократизма", уступок модернизации, но вместе с тем и новую консолидацию католических сил в защиту *старо-европейского порядка* – папского престола и европейских монархий.

В рамках южно-американского континента и в новоприобретенных колониях в Тихом океане роль католической церкви была очень велика – повсюду католические миссионеры сталкивались не только с оппозицией местных нехристианских культов, но и с протестантами-англосаксами.

В определенном смысле, можно сказать, что после Реформации католический мир остался *наиболее традиционной силой* в европейской политике, а католическая церковь – последним оплотом сакральности (хотя и существенно редуцированной в самих своих основаниях в сравнении с православием).

Суммируем основы понимания Политического в западном христианстве (отдельно для католичества и протестантизма)

Политические парадигмы в католичестве

1. *Власть*: центр власти -- Ватикан, папа, он представитель "горнего града", поэтому его высказывание -- *абсолютно истинно* (в современном католичестве принят тезис "о непогрешимости папы"). При этом в качестве светской власти приемлем монархический строй, лояльный католичеству.

2. *Цель (проект) общества*: ограничение земного в пользу небесного (в пределе – создание католической теократии); обязательное соблюдение христианских нормативов (мораль).

3. *Иерархия, неравенство, распределение общественных функций*: стремление к максимализации позиции клира; переход от каст к сословиям (в сословиях – в отличие от каст) принцип "меритократии" ("власть за заслуги") и "призвания" (т.е. социально-политическая функция здесь зависит от заслуг и призвания), но при этом довольно терпимое отношение к родовой сословной системе.

4. *Правовая система*: римское право под контролем церкви, Ватикана (определенная релятивизация гражданского права в пользу церковного).

5. *Коллективная идентификация*: католическая ойкумена (регионы, культурно и геополитически подконтрольные христианскому Западу), надгосударственное (вселенское – т.е. собственно "католическое" -- от греческого "kaqolikoz", дословно "всеобщее", "соборное") самосознание; в определенных случаях национальные Церкви (выражено в Испании, Ирландии, Польше).

6. *Насилие*: высшая форма насилия – насилие ради спасения души (крайний случай – "Святая инквизиция"); католическое понимание справедливых войн (крестовые походы).

7. *Ценностная система*: сама католическая Церковь, католическое священное предание, схоластическая философия.

Политические парадигмы в протестантизме

(отдельно для трех его версий)

1. Власть:
Лютеранство: светский правитель (монарх, президент) с опорой на демократические согласовательные органы (или без этой опоры). Относительное ограничение полномочий правящих лиц (либо религиозно-исторической миссией либо общественными группами).

Пуританство: "совет" или "парламент" представителей, власть основана на "коллективном договоре", никто сам по себе и никакая инстанция не является носителем самодостаточной власти. Десакрализация власти.

Анабаптизм: отмена иерархий, принцип коммунизма и всеобщности, ликвидация частной собственности, всеобщее братство избранных.

2. Цель, проект общества:
Лютеранство: социально-государственное служение, дисциплина, порядок, общественная

нравственность, этика труда и иерархии, рационализация административной системы, общегосударственное процветание.

Пуританизм: моральное совершенствование и материальное преуспевание каждого отдельного члена (т.к. существует "предестинация", то личное преуспеяние есть указатель на богоизбранность).

Анабаптизм: братское общежитие в ожидании конца света, подвиг, предвосхищение чуда.

3. Иерархия:
Лютеранство: государственно-чиновничий уклад, светская меритократия, дисциплинарный строй.

Пуританизм: социально-политическое равенство имущего сословия (третьего сословия), имущественная иерархия как зримое выражение "божественного достоинства" (вытекает из учения о "предистинации"), выборность властей (принцип временного исполнения обязанностей), контрактная основа социально-политического строя.

Анабаптизм: полное отсутствие иерархии, всеобщая братская любовь и всеобщее равенство.

4. Правовая система:
Лютеранство: государственное право.

Пуританство: модифицированное римское право, где на первое место выходит священная частная собственность и система прав индивидуума; правовое государство, а также принцип "каждый за себя" приводит к всеобщему благу; гражданское общество, демократические институты.

Анабаптизм: формальное право минимализировано в сравнении с нравственным законом и принципом справедливости.

5. Коллективная идентификация:
Лютеранство: социальное государство, солидарность сословий, национальное единство.

Пуританство: совокупность свободных и моральных индивидуумов; в соответствии с номиналистской формулой английского философа Джона Локка – "идея после вещи", коллективная идентификация является продуктом "договора" автономных индивидуумов, и следовательно имеет искусственную, изменяемую "контрактную" основу.

Анабаптизм: церковь последних времен, апокалиптическая община избранных.

6. Насилие:
Лютеранство: рационализация насилия в государственно-бюрократическом ключе, насилие как исключительно воспитательный (и оборонительный, в определенных случаях) момент.

Пуританизм: пацифизм, декларативный отказ от легитимации насилия, минимализация насилия только для противодействия тем, кто отрицает ценностную систему пуританизма; единственная сфера, где насилие признается легитимным – это область экономической конкуренции.

Анабаптизм: радикальный пацифизм, жертвенность, мученичество, героизм, при этом жесткая борьба с носителями "старого порядка" ("демонизация" противника).

7. Ценностная система:
Лютеранство: протестантское государство.

Пуританизм: протестантская мораль, накопление, преуспеяние, процветание, накопительство.

Анабаптизм: участие в мистерии Страшного суда в качестве социально-политической общины избранных.

Глава 12. Десакрализация: Политическое в Новое время. Либерализм как наиболее адекватное выражение "духа современности"

"Новое время" как философское понятие

Новое время – качественный этап современной истории, который принято отсчитывать, начиная с момента появления идеи "*просвещения" масс* (т.е. распространения среди них сугубо научных знаний, их образования). Эпоха Просвещения началась в Европе со второй половины XVII века и – в определенном смысле – продолжается и по наши дни.

С XVII века по настоящий момент мы живем в *Новом времени*. Это название содержательно. Мы называем это время "*новым*", поскольку в своих сущностных парадигмах, основных философемах, в духовных и интеллектуальных основаниях оно предполагает *радикальное отвержение прежнего, "старого", традиционного общества, пересмотр и полную ревизию принципов и устоев, на которые опиралось человечество до эпохи Нового времени*.

Само понятие "новое время" призвано подчеркнуть, что в определенный момент произошла *фундаментальная смена парадигм*. Традиционное общество также подвергалось существенным трансформациям – менялись религии, культуры, династии, ритуалы, политические формы. Разные географические регионы традиционного мира подчас имели непохожие структуры. Но, будучи различными, все варианты традиционного общества имеют *общую черту*, своего рода, *общий знаменатель*.

Наличие *общего* мировоззренческого, философского, онтологического, антропологического и, в конечном счете, политического *знаменателя* и позволяет рассмотреть эти общества как *аспекты многообразного мира Традиции*. Новое время порывает с этим *общим знаменателем*, отвергает фундаментальные постулаты, признаваемыми не только отдельными типами традиционного общества, но *всеми* его версиями и разновидностями. В мире традиции были периоды, когда возникали "новые религии", "новые культы", "новые режимы", "новые династии", "новые эры". Но "новизна" не затрагивала основных парадигмальных моментов, составляющих *суть Традиции*; это была "новизна" в рамках Традиции, а не за ее пределами. Европейское Новое время уникально тем, что оно отмечает окончательный и бесповоротный разрыв с теми установками, на которых зиждились все древние цивилизации.

Парадигмы Нового времени

Новое время не столько хронологическое, сколько типологическое понятие. Оно определяется не только в диахронической шкале истории, но и в парадигмальном смысле. Новое время в XVII веке началось в Европе. В других частях света в этот же период, а кое-где и вплоть до настоящего момента, продолжало течь "*старое время*", и основные параметры традиционного общества сохранялись – либо в первозданном, либо в завуалированном виде.

Ранее мы говорили о различных типах Политического – о брахманических режимах (теократиях), об обществах, где победила "революция кшатриев", о креационистской модели, о разнообразных политических системах, основанных на христианской доктрине и т.д. Все они принадлежат *к парадигме Традиции*. Парадигма Нового времени лежит в совершенно *иной концептуальной плоскости.* Противоречие между структурой цивилизации и, соответственно, структурой Политического в обществах Нового времени и в обществах традиционного типа *значительно глубже*, нежели различия между разными формами традиционного общества.

До сих пор мы говорили о философии политики преимущественно в контексте традиционного общества, лишь пунктирно намечая дальнейшее направление развития Политического.

Новое время – это эпоха, *когда и сама философия и, соответственно, философия политики переходят в принципиально, радикально отличный от прошлого режим*. Здесь мутации подвергаются основы и философии и политики.

Новое время как прямая противоположность традиционному обществу

Смысл и сущность философии Нового времени состоит в стремлении к полному и всестороннему отвержению философии Традиции, в выработке *радикальной альтернативы* философии Традиции во всех ее разновидностях.

В мире Традиции, конечно, также можно наметить довольно серьезную иерархию различных типов обществ. Там существуют сакральные общества, наиболее полно соответствующие чистой парадигме традиционной философии, и общества, в значительной степени от нее отклоняющиеся (без перехода *определенной критической черты).* К второму разряду относятся общества с преобладанием *религиозной тенденции* (религии Откровения, основанной на креационизме).

Новое Время, его философия и его политика основываются *на отрицании сакрального начала во всех его проявлениях*. В первую очередь и самым решительным образом отбрасываются *полноценные и всеобъемлющие сакральные формы*, а затем и усеченные нормативы религии, представляющие собой "избирательную сакральность". Отсюда абсолютно антисакральный и частично "антирелигиозный" (атеистический) характер философии Нового времени. Там, где религия не отрицается напрямую и совершенно, она подвергается существенной трансформации – в направлении *выхолащивания из нее всех собственно сакральных моментов*.

Парадигма мышления, философия Нового времени пропитаны глубочайшим *скептицизмом* в отношении всего, что принадлежит к традиционному (сакральному) обществу.

Мы можем строго локализовать наступление Нового времени в исторической перспективе: это XVII век. Иногда XX-XXI века называют "Новейшим временем", но это условное определение: ничего "новейшего" (в парадигмальном смысле) здесь не произошло. В XX-

XXI веках реализовались тенденции и мировоззренческие модели, сущностно заложенные уже в XVII веке, не более того. Поэтому справедливо утверждение, что человечество продолжает жить в Новом времени, в эпоху modernity, в *современном* (по своему содержательному, а не только временному качеству) мире[1].

"Современность" как географическое (западно-европейское) понятие

Новое время является сугубо западным явлением. Новое время как парадигма философии политики возникает в XVII веке исключительно на Западе, еще точнее – в Западной Европе. "Современность" начинает распространяться от наиболее западных регионов бывшей Западной Римской империи и того созвездия государств, которые образовались к XVII веку на ее территории. Соответственно, в XVII веке Новое время наступает во Франции, в Англии, в Голландии, но в других частях Европы – например, в Германии и России – еще продолжается "старое время".

У эпохи Нового времени имеется *географическая идентификация:* конкретные географические границы, в пределах которых ее наступление представляет собой *естественный исторический процесс, продолжающий логику предыдущих периодов*.

Новое время представляет собой *заключительный аккорд именно западно-христианской цивилизации*, в своих наиболее радикальных следствиях выходящий за рамки вначале католичества, а затем и христианства как такового.

Номинализм

Мы говорили о философии номинализма, споре об универсалиях и трех основных философских позициях – идеализме (Эриугена), реализме (Фома Аквинский) и номинализме (Росцелин, Оккам). Если в Средневековье в западно-христианском контексте преобладал подход реализма (томизм), то при переходе к Новому времени – через эпоху протестантской Реформации – все более очевидно стал доминировать именно *номинализм*. *Новое время в концептуальном смысле есть триумф номиналистского подхода*. В смысле идей именно номинализм точнее всего описывает дух современности.

Напомним, что номинализм исходит из убежденности, что никаких идей, священных, сакральных реальностей самих по себе *не существует*, что есть лишь мир материальных вещей, и человеческий рассудок конструирует на основании наблюдений за ними некое представление о мире. Для более эффективной манипуляции с вещами, рассудок прибегает к методу абстрагирования, наделяя вещи "именами" – произвольными рассудочными эквивалентами.

Номинализм играл важную роль в протестантизме – особенно в его кальвинистской версии. Постепенно этот подход расширил влияние и на те страны Западной Европы, где сохраняло позиции католичество, и лег в основу философской парадигмы Нового времени.

Эмпиризм

В Англии номиналистский подход логически трансформировался в *эмпиризм*[*], "философию опыта". Признание первичности существования вещей автоматически ставило в центр внимания наблюдение за ними и эксперимент с ними. Это и стало стартовой чертой стремительного развития современной науки[2].

С точки зрения эмпиризма, *ничего не возможно узнать о мире, кроме как из наблюдений за реально существующими вещами в условиях опыта*. Центральный для эмпиризма принцип индукции[*] есть предельное развитие основной предпосылки номинализма относительно первичности вещей по отношению к процессу их восприятия и осмысления человеческим существом.

Сакральная интуиция бытия, мира, проникновение в его священное измерение, переживание "божественного присутствия" – все это отбрасывается эмпириками как предрассудки, фальсифицирующие картину наблюдаемой внешней реальности. В эмпирическом номиналистском подходе осуществляется радикальная *десакрализация мира* – как природного, так и рукотворного. Свой смысл теряют культы и обряды, традиции и мифы, древние заветы и уходящие вглубь веков предания, духовный опыт и религиозное созерцание, интуиция бытия и вкус Священного. Но именно эти моменты и составляли суть Традиции, основу традиционного общества – независимо от того, какую именно модель традиционного общества мы рассматриваем. Эмпиризм подрывает глубинные корни того, что было определено как "общий знаменатель" Традиции.

Механицизм

Другой стороной развития номинализма является распространение *механицистского* подхода, составляющего важный элемент философии Нового времени. Он связан с представлением о мире, вселенной, природе и человеческом обществе как о *механизме* – в частности, о часовом механизме. Это полностью противоречит представлениям о вселенной как об *организме*, свойственным сакральным традициям. Механицистская парадигма завоевывает на Западе популярность практически одновременно с эмпирической.

Номинализм, эмпиризм и механицизм составляют философскую ось Нового времени. Из этой действительно совершенно *новой*, небывалой модели мира как механического, предметного конгломерата материальных вещей рождается совершенно новое *понимание природы реальности*. Вначале этот процесс протекает в протестантском контексте (поэтому не случайно, что особенно бурно эти тенденции развиваются в протестантских странах – Англии, Голландии и т.д.), но постепенно он тяготеет к отрыву от остаточных элементов традиционной религиозной теологии, сохраняющихся в протестантизме.

Секуляризация

Разбираемой цивилизационной тенденции точно соответствует термин "секуляризация"[*].

Если протестантизм уже есть *секуляризация католицизма*, то эмпиризм и эмпирическо-индуктивная философия Нового времени представляют собой, в свою очередь, *секуляризацию протестантизма*, где в сторону откладываются протестантская этика, теология, сотериология и т.д., и приоритетно развиваются лишь технические, философские, познавательные и научные аспекты.

Мы подошли к фундаментально важному выводу: философия Нового времени характерна тем, что она *исходит из предпосылок, прямо противоположных философии мира Традиции, она секулярна, стремится к десакрализации, отвергает онтологические и божественные ступени мира*, которые безусловно признавались и ставились во главу угла во всех разновидностях традиционного общества. Исследуя философию и философию политики Нового времени, мы отныне будем сталкиваться с идеями, концепциями, теориями и конструкциями *строго обратными* различным моделям осмысления политики в древнем мире.

Политика Нового времени, в соответствии с основными философскими установками этой эпохи, *из сферы идей становится сферой вещей*, из формы существования *цельного* превращается в составленную из *частных* индивидуумов условность. Политика отныне представляет собой поле столкновения *атомарных индивидуумов*. Основная тенденция атомизации отношений в политике – это проекция метода индукции, вытесняющего из философского обихода метод дедукции[*]. Подход номинализма вытесняет подход реализма и идеализма.

Новое время отказывает политике в наличии в ее центре некоего органического единства; политика становится отныне вещью композитной, составной. О сущности политики Нового времени сами философы Нового времени не могут сказать ничего определенного и внятного, потому что политика *перестает быть чем-то, обладающим сущностью*.

Антикатолицизм и философия политики Нового времени

Можно выделить несколько *политических* тенденций, предуготовлявших полноценную картину Нового времени.

Начиная с XVI века, на Западе политические тенденции Нового времени воплощаются в различные формы *антикатолицизма*. Несмотря на ограниченный характер своей сакральности, католицизм в Европе представляет собой некоторый аналог (или, по меньшей мере, субститут) традиционного общества. При всей онтологической ограниченности католической схоластики (в сравнении, к примеру, с православием) в ней все же сохраняются элементы, которые препятствуют переходу к политической философии Нового времени, к парадигмам эмпиризма и атомарности, являющимися нормативами современной политики.

Антикатолицизм протестантов

Антикатолицизм протестантов ясно показывает главное политическое содержание Реформации: *слом или, по меньшей мере, серьезное расшатывание католической политической системы в Европе открыло свободный путь тенденциям к секуляризации политики, отрыва ее от "сакральных корней"*, которыми исторически в этом регионе мира была именно католическая "политическая философия". Протестантизм, с его философией, культурой, теологическими установками в целом, послужил важнейшим *переходным этапом* между католической формой традиционного общества и политическим (цивилизационным) устройством Нового времени. Роль протестантизма в выработке основных парадигм Нового времени огромна и в ряде случаев приоритетна.

Протестантское, и особенно кальвинистское, движение, а также его наиболее радикальные формы (во Франции против католиков выступала протестантская партия гугенотов, в Англии – наиболее крайние протестантские движения пуритан), часто организованные в политические группы и партии, являются тем климатом и той средой, в которых утверждаются концепции номинализма и эмпиризма, складывается политическая философия Нового времени. Неудивительно, что наиболее полные и последовательные модели *индуктивного отношения к реальности*, свойственные номинализму и эмпиризму, возникают в Англии. Не случайно Англия становится *родиной философии Нового времени и современной науки*; и в последующей истории все, что будет связано с Англией, будет иметь яркий отпечаток специфической философии политики Нового времени. Англия оставалась "образцовой", наиболее показательной, в этом смысле страной до момента выхода на историческую сцену Соединенных Штатов Америки, где те же тенденции получили еще более законченную и доведенную до логического предела форму.

Реформированное масонство

Другим весомым движением, имеющим антикатолический характер и оказавшим – наряду с протестантизмом – колоссальное влияние на формирование политической философии Нового времени, является *реформированное масонство*.

Масонские ложи изначально представляли собой инициатические, эзотерические организации, в рамках которых культивировалась *параллельная сакральность*, в чем-то дополняющая частичную сакральность католицизма в средневековой Европе. До поры до времени – так же, как в случае с тантрической каулой в отношении кастовой системы индуизма – масонские (герметические, алхимические, розенкрейцеровские и другие мистические) ордена выполняли дополняющие функции, не претендуя на жесткую альтернативность и революционность.

Истоки масонства уходят к корпорациям средневековых строителей ("macon" – по-французски "каменщик"). Эти корпорации имели свой свод сакральных обрядов, учений, легенд, символов и преданий, связанных с сакрализацией их профессиональной деятельности. Масонские теории были органической частью "герметизма" – обширного направления средневековой мысли, основанного на продолжении манифестационистских тенденций дохристианского происхождения – греческих, египетских, римских и автохтонных для севера Европы – кельтских и германских.

Герметизм – понятие гораздо более общее, нежели масонство. К этому комплексу идей обращались и католический клир, и рыцарство, и третье сословие (артезаны, ремесленники, цеховики, представители различных профессиональных корпораций). Теологи интересовались приоритетно созерцательными сторонами герметической философии, ангелологией, алхимией и т.д. Рыцари использовали этот свод идей для организации Орденов, развития геральдики и куртуазных этикетов. Артезаны и ремесленники адаптировали герметические учения и практики к своей профессии.

Масоны, особенно строители средневековых соборов, дворцов и замков, были одной из разновидностей герметико-профессиональных корпораций наряду со множеством других, подобных им. Но если герметизм католического клира, рыцарских орденов и других профессиональных объединений (таких, как разнообразные формы "компаньонажа"[*]) постепенно рассеялся, в среде "вольных каменщиков" он сохранился в развитой и устойчивой форме. Более того, постепенно масонские организации впитывали в себя учения, теории, обряды и символы из других герметических организаций, превращаясь в своего рода "*общегерметический музей*".

Важнейшей датой в истории европейского масонства является 1717 год, когда два англичанина-протестанта – Дезагюлье и пастор Андерсон – осуществили структурную реформу английских масонских ателье. Смысл реформирования состоял в превращении масонства *в морально-обрядовый институт*, где символизм профессии каменщиков полностью отрывался от конкретной деятельности и расшифровывался как *система моральных и мистических аллегорий*. Более того, многие древние предания и легенды перетолковывались в типично протестантском духе. Это событие называют переходом от "оперативного масонства" к "спекулятивному масонству".

Реформированное Дезагюлье и Андерсоном масонство стало чем-то *иным*, нежели то, чем оно было прежде. Это было существенной "десакрализацией" масонства, осуществился переход *от инициатической профессиональной корпорации к морально-политической организации современного типа*. Иными словами, это было началом "*современного*

масонства". Показательно, что в истоках современного масонства мы встречаем двух убежденных *протестантов*, которые наложили серьезный отпечаток на всю последующую историю европейского масонства.

После этой трансформации английского масонства и утраты связи с профессией в ложи и ателье стали принимать представителей любых сословий и профессий – от высшей знати (вплоть до королевской семьи – многие ее члены стали активными деятелями масонства) до буржуазии, независимо от профессиональной принадлежности.

Роль масонства в разработке парадигмы Нового времени

Постепенно реформированное масонство становится *лабораторией разработки политической философии Нового времени и важнейшим институтом практической реализации этой философии*, ее внедрения в жизнь. Древнее масонство – как герметизм в целом – было выражением "*параллельной сакральности*", "современное масонство" стало лабораторией *альтернативного* политического проекта, тайным штабом по парадигмальному реформированию традиционного европейского общества. В ходе этого преобразования многие аспекты древних масонских теорий, обрядов и символов подвергались *радикальному переосмыслению* в номиналистском, морально-индивидуалистическом ключе, свойственном интеллектуальному настрою кальвинизма. Не будучи конфессионально протестантским, это движение доводило до логических пределов предпосылки номинализма, вырабатывая постепенно основы того мировоззрения, которое стало вскоре полностью определять мышление современного мира.

Еще во времена Лютера существовала обоюдная связь протестантизма с эзотерическими организациями, но тогда масонство не играло существенной роли, и гораздо важнее было влияние другого направления герметизма – розенкрейцерства[*]. Сам Лютер имел отношение к этому братству, о чем свидетельствует его печатка, на которой были изображены роза и крест.

Розенкрейцеры были эзотерической организацией герметического типа, развивающей направления "параллельной сакральности" и определенным образом вбирающей все то, что выходило из-под юрисдикции официального догматического католицизма. Исторически проследить историю этой организации в деталях довольно трудно, но судя по многочисленным признакам ответвления розенкрейцеровских организаций были тесно связаны с различными проявлениями ранней Реформации – вплоть до восстаний крестьян и городской бедноты.

Если в отношении участия розенкрейцеров в политических революциях Европы существуют только исторические гипотезы (подтверждаемые как фактами, так и социологическими реконструкциями), то политическая роль современного масонства обширно документирована.

Влияние масонства на политику стран Европы и Америки

Реформированная масонская система с начала XVIII века быстро перешла границы Англии, распространившись во Франции, Германии, Голландии, Италии, Австрии, России. В реформированном масонстве была переосмыслена инициатическая идея, свойственная большинству инициатических организаций, о *новой иерархии*: в масонство вступали короли и герцоги, священники и буржуа, т.е. представили всех основных сословий. Теоретически доступ был открыт и простолюдинам, приобретшим определенное материальное состояние или общественный статус. Английское масонство возглавляли английские монархи, которые,

таким образом, замыкали на себя внешнюю и внутреннюю иерархию, будучи главами англиканской церкви и одновременно великими магистрами англосаксонских масонских лож.

Политическая структура США была задумана и создана руками крайних протестантов и масонов демократической ориентации, и по традиции президенты США до сих пор являются одновременно высокопоставленными масонами.

Политически масонство в полный мере дает о себе знать к концу XVIII века: так Великая Французская Революция была целиком и полностью подготовлена в масонских ателье, все ее деятели – Марат, Робеспьер, якобинцы, жирондисты – ее создатели и даже ее "могильщики" (такие, как Наполеон) были крупными деятелями французского масонства. Отцы-основатели Просвещения, философы-энциклопедисты, цвет науки и культуры в Европе (особенно в Англии, Франции и Германии) XVIII века – все без исключения состояли в той или иной масонской ложе и находились под сильным влиянием масонских идей.

"Разоблачения" масонов

Католический аббат Баррюэль сразу после Французской революции написал труд, где во всех событиях, потрясших Европу того времени, обвинял масонов. Геноцид французского народа во время революции был действительно беспрецедентный: во время этих кульминационных событий европейской истории (в терроре и гражданской войне) погибла почти треть населения Франции. Таких жертв в процентном соотношении к общему населению не было ни при ГУЛАГе в СССР, ни при Гитлере в Германии – и вообще, никогда в истории. Баррюэль уверял, что за кровавыми потрясениями стоит всемогущее интернациональное общество "Баварских иллюминатов", организовавших тайную сеть либерального, антирелигиозного и антимонархического заговора, связанную со всеми революционными группами Европы. Главной задачей "Баварских иллюминатов" ("Illuminatus"[*] – от слова "просвещение", "иллюминат" буквально – "просвещенный") было повсеместно утвердить новый либеральный политический строй, новую атеистическую философию и новый демократически-эгалитарный жизненный уклад, свободный от предрассудков.

По сути Баррюэль имел в виду утверждение парадигм Нового времени. Ужаснувшийся открывающейся картине "нового мира" консерватор-католик, аббат Баррюэль катастрофически воспринял философскую программу европейского масонства, состоявшей в завершении последнего этапа десакрализации европейской цивилизации, начатой в процессе протестантской Реформации. Радикальные ветви масонства, к которым принадлежали, судя по всему, и "Баварские иллюминаты", проецировали перетолкованные в рационалистическом ключе масонские теории на все общество, вырабатывая *новую философию политики*, прямо противоположную нормативам традиционного общества. Религия, культы и Церковь подлежали отмене, вместо кастовой или сословной системы провозглашалось полное *социальное равенство*, вместо теории государств как естественных исторических, "богоданных" форм человеческого существования выдвигалась теория "договорного государства", политические решения предлагалось принимать массам и их представителям, история, общество и природа воспринимались как механические объекты рассудочного анализа.

По сути, *основные принципы Нового времени были сформулированы именно в масонской среде*.

Макиавелли: политика как техника власти

Рассмотрим другой аспект *секуляризации Политического* – первое проявление того, что можно назвать *автономной политикой* (сегодня это принято называть "политтехнологией"). Обычно это направление мысли связывают с личностью Никколо Макиавелли, итальянского политика и мыслителя, который предложил – совершенно в духе Нового времени – взгляд на политику как на принципиально *технический процесс*.

Согласно базовому определению Политического, оно представляет собой развертывание двух этапов:

1) осмысление неких глобальных, масштабных реальностей;

2) воплощение результата этого осмысления в жизнь.

Из этих двух аспектов складывается полноценная парадигма политики.

Макиавелли в своих текстах оставляет в стороне *первый* этап и сосредоточивает внимание на *втором*. Он не отрицает существования глобальных обобщений, он минимализирует их, принимая во внимание только один фактор: *необходимость укрепления централизации Итальянского государства*. Зачем, почему, для какой цели и откуда это следует – его совершенно не интересует. Основное внимание он уделяет тому, *как и какими средствами* добиться поставленной задачи. Технологическая, прагматическая сторона политики здесь *абсолютизируется*. Можно сказать, что современные политтехнологи – стихийные или сознательные макиавеллисты. Для Макиавелли было не столь важно, какими лозунгами прикрывают свою деятельность политики, какие цели они провозглашают. Значение имеет лишь *факт захвата власти* и удержания ее, эффективность борьбы с теми силами и тенденциями, которые этому препятствуют.

Макиавелли описывает идеальную логику автономного кшатрия, воина. Область действия здесь затемняет область смысла, эффективность и успешное завершение начинания намного перевешивают ценностно-содержательный его аспект. Труды Никколо Макиавелли – памятник *революции кшатриев:* приблизительно в таких аспектах понимает реальность именно воинское сословие, так оно осознает политику, в том случае, если радикально отказывается от философской, сакральной (жреческой) ее интерпретации. Явное пренебрежение смысловой стороной политики, соотнесением политики с философией, и получило название "*макиавеллизма"*.

Показательно, что главный труд Макиавелли называется "Князь" ("Государь", 1532). Князь – это и есть воин, парадигма *светского правителя*, и Никколо Макиавелли рассматривает политические процессы в отрыве от ценностной, религиозной модели. С его точки зрения, в политике *хорошо все то, что способствует эффективности политического процесса*.

В некотором смысле, Макиавелли считается основателем *современной* политической науки. В некоторых учебниках политологии даже задается проверочный вопрос: "Кто является основателем политической науки, Макиавелли или Платон?". Правильный ответ для политтехнологов – Макиавелли, для философов политики – Платон.

Жан Боден: теория суверенитета

Другим важным теоретиком Политического в Новое время является Жан Боден.

Боден считал, что церковные и моральные принципы должны быть полностью вынесены за пределы рассуждения о структуре государстве. В духе Реформации он отрицал

необходимость влияния римского папы на европейскую политику, требовал секуляризации отношений в политике. Смысл теоретической позиции Бодена в том, чтобы *оторвать сферу политических размышлений от метафизических и онтологических корней*, десакрализировать область политики, свести ее к механическим, схематическим явлениям, обладающим полной самостоятельностью и независимостью от ценностной системы.

В частности, Боден впервые ввел понятие "суверенитета"[*]. По Бодену, "сувереном является тот, чья воля не ограничена никакими другими дополнительными инстанциями". Понятие о "суверенитете", т.е. *безграничной политической власти* разработано Жаном Боденом как основа учения об *автономной политике*, т.е. о политике, взятой в отрыве от смысловой (философской, укорененной в истории и географии) структуры. Область политического в таком случае становится неким *самостоятельным полем*, которое обладает автономной системой закономерностей. "Суверенность", "власть" оказывается в такой модели самостоятельным началом, целью, а не средством, ответом, а не вопросом. Все остальные аспекты Политического начинают определяться именно их отношением к власти. Власть выступает как своего рода "абсолют"[3].

От империи к национальному (новая политическая философия)

Идеи Макиавелли и Бодена намечают не просто новый подход к политике, но совершенно *новое миропонимание* в целом. Будучи оторванным от сакрального единства мира, Политическое меняет и свои границы и свое *содержание*. Так как действие радикально отрывается от значения, то постепенно закладываются основы *новой философии*, где мышление и реализация результатов мысли меняются местами: эффективность и опытное подтверждение становятся критериями истинности, а не наоборот. Статус бытия придается не тому, что следует обнаружить и проявить, но тому, что проявляет себя само. Иными словами, от *дедуктивного* понимания Политического как проявления в человеческом обществе некоторых вселенских закономерностей и универсальных законов бытия, мы приходим к *индуктивному* его пониманию, где Политическое начинает рассматриваться как самостоятельная и самодостаточная автономная область, обладающая внутренними критериями и порождающая собственную онтологию и даже теологию.

Никколо Макиавелли и Жан Боден предвосхищают радикальный переход от традиционного общества к обществу современному, и их политические идеи на несколько столетий предопределят развитие политической мысли.

В историческом контексте Боден и Макиавелли стояли перед конкретной задачей – сформулировать теоретические предпосылки перехода от католико-имперской легитимации (воплощенной в империи и власти папы) государства к *апологии автономной национальной государственности:* Франции в случае Бодена, Италии в случае Макиавелли. Отвергая провиденциально-онтологическую подоплеку государства, они стремились обосновать новую самодостаточную политическую систему, которая оправдывала бы существование буржуазного централистского национального государства исходя из него самого, без обращения к каким бы то ни было внешним, сакрализующим мотивам. От *холистской субъектности* "священной империи" совершается переход *к суверенной субъектности национального государства* и его главы (причем, и Макиавелли и Боден были сторонниками абсолютистской монархической власти). Несколько позже, двигавшиеся в том же направлении философы Нового времени совершат следующий логический шаг – *перенесут принцип суверенности с национального государства и его светского правителя на отдельного гражданина*.

Либерализм как сущность политической идеологии Нового времени

Вплоть до самого последнего времени вопрос о том, *какая политическая идеология* точнее и полнее всего соответствует духу Нового времени, является его самым последовательным и цельным выражением, оставался *открытым* (в первой половине XX века картина была еще более сложной). Многочисленные философские и политические школы по-разному осмысляли главный вектор в идеологии Нового времени, отождествляя его с различными мировоззренческими платформами. Вначале на это претендовали сразу три политические идеологии: либерал-капитализм, социализм и национализм, затем – во второй половине XX века – только две (либерал-капитализм и социализм), теперь – после краха советской системы – выяснилось, что осталась только *одна*.

Наиболее точно соответствует чистой парадигме философии политики Нового времени *либерализм*. Именно либерализм является идеологией, мировоззрением, идейной платформой, которые следует принять за *образцовое выражение современности* как прямой противоположности миру Традиции, традиционному обществу.

Либерализм исторически возник в Англии в протестантско-масонской среде поклонников эмпирической философии. Появившись как философское направление, он практически сразу сопрягается с целым рядом политических тенденций и постепенно – шаг за шагом – обнаруживает себя *как общий знаменатель всей философии Нового времени*.

Что такое либерализм?

Либерализм вытекает из *номиналистских* эмпирических предпосылок. Основная формула либерализма состоит в том, что *человек есть мера всех вещей*; отдельный, малый человек, индивидуум со своим рассудком и конкретными интересами есть последняя и высшая реальность, представляющая собой суверенную, законченную систему.

Впервые это утверждение сформулировал греческий софист* Протагор, почти в шутку, а либералы через два тысячелетия приняли тезис "человек – есть мера всех вещей" на вооружение в качестве основной догмы.

Согласно этому подходу, человек является *целым*, а не частью, отсюда термин "*индивидуум"*. Слово "индивидуум"" по-латыни означает "неделимый", "то, что не подлежит разделению", в отличие от слова "личность" (по-латински "persona"), которое означает "маску". "Индивидуум" – это то же самое, что греческое слово "атом", "неделимый". *Атомарным или индивидуальным можно назвать предмет или явление, которые означают только самих себя*, не являясь составной частью чего-то *другого* и одновременно не разлагаясь на отдельные составляющие.

Взгляд на человека как на индивидуума представляет собой совершенно уникальную версию антропологии, выработанную исключительно в Новое время.

Во всех других формах философии (сакральных и религиозных) человек, во-первых, является частью чего-то более общего (например, кастовой системы, единого сакрального космоса, божества и т.д.) а, во-вторых, он вполне *разложим*, т.е. "*дивидуален*" (к примеру, на дух, душу и тело). Каждая из составляющих в человеке обладает собственной природой и влияет на его бытие. С точки зрения традиционного, сакрального общества, человеческая личность образована из сложного сочетания многомерных реальностей, она многомерна и "дивидуальна" ("делима"). Дух человека принадлежит к сверхчеловеческому (божественному или ангелическому) началу; тело является фрагментом единого материального мира (куда относятся камни, растения, животные), это часть "недочеловеческого" начала; душа –

опосредующая реальность, которую человек также делит с особыми невидимыми сущностями, его окружающими – духами, силами и т.д.[4]

Либерализм вслед за номиналистским признанием космоса единой ("сущностно не двоимой") материальной реальностью, *признает единой и неделимой реальностью человеческую индивидуальность*.

Представление об индивидуализме является основой мировоззрения либерализма.

Либерализм утверждает в качестве основной реальности именно индивидуума, а не просто "человека" или "личность"; индивидуум – главная и центральная ценность в рамках этого мировоззрения. Исходя *из индивидуума как абсолюта* – из его интересов, прав, структуры и логики – строятся остальные философские, политические, социальные, экономические модели.

Такого представления об индивидууме мы не встречали нигде в традиционном обществе. Если внимательно вдуматься в смысл креационистского подхода, мы сможем понять, как от полноценно сакрального (манифестационистского) представления о человеке – через избирательную сакрализацию религии Откровения – мы подошли вплотную к индивидуалистической антропологии Нового времени. Вместе с тем, креационистский, авраамический человек – намного более сложная и многомерная реальность, нежели "атомарный" индивидуум либеральной философии и политики.

Рационализм и Фрэнсис Бэкон

К провозвестником либерализма можно отнести Фрэнсиса Бэкона.

Бэкон написал такие произведения, как "Новый Органон" (где развил философские принципы эмпиризма) и "Новая Атлантида". Любопытно, что он поместил идеальное (в глазах философа Нового времени) государство *на далекий Запад*, что спустя несколько столетий буквально реализовалось в исторической судьбе США. США – государство, построенное искусственно выходцами из Англии, преимущественно представителями крайне протестантских сект, по теоретическим "выкройкам" эмпиризма и либерализма как своего рода исторический эксперимент по внедрению либеральных идеалов в жизнь. Показательно, что еще в XVI веке Фрэнсис Бэкон сделал местонахождением своей либеральной утопии именно Атлантиду, континент – символ крайнего Запада.

Еще один элемент, свойственный либерализму, это представление о человеческом рассудке как о главной инстанции в определении того, что является истинным или ложным, ценным или ничтожным, *существующим и не существующим*. Это наглядно проявлено в максиме французского философа Рене Декарта – "cogito ergo sum" (лат. – "я мыслю, следовательно, я существую").

Рассудок является основополагающей чертой индивидуума, тем, что отличает "человеческого индивидуума" от "нечеловеческого". Философы-рационалисты, прямые предшественники либералов, придали этой инстанции рассудка *решающее* значение для вынесения конечных суждений. Это была весьма *новаторская* идея, поскольку рассудок в сакральной, традиционной цивилизации, в религиозном обществе рассматривался как нечто несамостоятельное, производное, подчиненное более высоким, духовным онтологическим инстанциям (внутренним по отношению к человеку).

В европейской католической культуре рассудок рассматривался в соответствии с известной формулой схоластики "философия – служанка богословия". Речь шла о том, что рассудочная деятельность человека должна быть подчинена неким более высоким принципам – вере, авторитету, интеллектуальной интуиции и т.д. Традиционное общество проводило различие между индивидуальным рассудком и иной, *сверхиндивидуальной,* инстанцией, называемой "духом", "умом" и т.д. Разные философские школы и разные языки имеют свои модели описания пары "рассудок" и "разум", "разум" и "ум", "разум" и "дух" и т.д. Важно отметить, что противопоставляется индивидуальное *рациональное действие бодрствующего человеческого рассудка* и некоторая более "вертикальная" функция сознания, связанная с возможностью схватить явление целиком, проникнуть вглубь него. Идеалистическая философия высшие формы сознания сопрягает с "созерцанием божественных идей", а простую рассудочную деятельность – с механической классификацией смутных и искаженных теней. "Созерцание идей" на латыни соответствует понятию "intellectus", а обыденная рассудочная деятельность – "ratio", "рацио", дословно означает "соотнесение". Для постижения сущностной, целостной идеи служит "intellectus" (по-латыни), "ум" (по-русски), "nouz" (по-гречески). Для того, чтобы различать и перестанавливать в своем сознании реально существующие предметы, существует ratio, "рассудок".

Фрэнсис Бэкон был одним из провозвестников последовательного рационализма. С его точки зрения, высшая способность постигать идеи, "nouz" – это *фикция*, несуществующая инстанция. С*уществует только "рассудок"*. Соответственно, рассудок как способность разводить между собой, рационализировать, разделять и соотносить различные предметы и есть главное и высшее качество индивидуума. То, что лежит вне рассудка, отметается, выносится за скобки. Суждение, не основанное на рассудочных заключениях и наблюдениях за внешним миром, признается несостоятельным. Так номинализм достигает своего апогея. В таком подходе мы имеем дело *с радикальной десакрализацией сознания*.

В мире Традиции все политические институты обосновывались и оправдывали свое существование через обращение к *высшему священному началу*, которое соответствовало именно сверхрассудочному уровню, не поддавалось прямолинейной рационализации. Даже если философы или схоласты рационализировали до определенной степени высшие онтологические божественные реальности, их суть оставалась за пределом рассудочной компетенции. Философская программа Фрэнсиса Бэкона состояла в освобождении рассудка от высших реальностей, придание ему статуса *последней инстанции*, выносящей приговор относительно того, *что есть, и того, чего нет*.

Идеальное общество, рисуемое Бэконом, отличается тем, что его политическое устройство базируется исключительно на рассудочной деятельности. В нем отсутствуют сакральные устои, вся его организация выстроена таким образом, чтобы исключить влияние любых факторов, связанных с традициями, сакральностью, ритуалами, не имеющими рационального объяснения.

Философия Джона Локка

Законченную философскую и политическую программу, заложившую основные принципы либерализма, разработал последователь Фрэнсиса Бэкона Джон Локк. *Джон Локк – во многом ключевая фигура не только для истории либеральной мысли, но и для всей парадигмы мышления Нового времени*. Локк впервые применил основные принципы номинализма и эмпиризма к философии, политике, науке, представлению о человеке и обществе, выработав цельное и связное мировоззрение. Философия Локка содержит основные моменты того, что можно назвать "*духом современности*". Его труды – это емкий компендиум

последовательной десакрализации, которой подвергались основные философские и политические темы, занимавшие сознание европейцев на заре Нового времени.

В центре философии Локка стоит "человек без свойств", наделенный механизмом рассудка и формируемый внешней средой. Программа человеческого существа состоит в том, чтобы, развив рациональные качества, оно самостоятельно выстраивало бы свое существование, свободно взаимодействуя с реальностями внешнего мира по своему усмотрению, реализуя таким образом свое "естественное право". Такой человек в перспективе должен был освободиться от сословных, догматических, кастовых и иных традиций и построить новое общество, основанное на договоре.

Политическая программа Нового времени (парадигма Локка)

Локк выдвинул политическую программу, суммировавшую базовые принципы либерального взгляда на политику. Главные черты политической системы, основанной на номиналистских принципах, таковы:

- *конституционное правительство*;

- *суверенитет всех граждан (Локк перенес концепцию Жана Бодена о формальном суверенитете, что служило для самого Бодена инструментом десакрализации империи и оправдания современного государства, на каждого отдельного гражданина, тем самым пойдя намного дальше Бодена, и лишив теоретически даже намека на "сакральность" современное механистическое государство – идея "суверенитета граждан" есть отрицание самостоятельного бытия государства);*

- *равное право для всех*;

- *разделение властей* на исполнительную, законодательную и судебную.

В этой политической программе каждый пункт – прямое отрицание базовой структуры Политического, ранее понимаемой "холистски" и призванной объединить реальность власти, возвести ее к высшему онтологическому сакральному синтезу. В Традиции власть мыслилась как "божественное установление", конституированное (учрежденное) высшим началом. Эта власть ограничивалась только "сверху" – соответствием ее носителей представлению о структуре сакрального.

Вот почему многие христианские авторы, – в частности, св. Иосиф Волоцкий в своем "Просветителе", – вполне лояльные к абсолютизму, оправдывали в то же время "регицид", "цареубийство", если "царь" изменял вере, традиции. К авторитету Иосифа Волоцкого обращались русские староверы в своем протесте против "отступления царя".

Программа Локка направлена в прямо противоположном направлении: здесь задача *раздробить единство*, расчленить любые социальные институты до уровня индивидуального гражданина, сверстать новую форму общежития по искусственным критериям – на основании рационально составленного договора, выработанного с учетом интересов всех. Задача Локка – максимально освободить гражданина от самой Политики, предоставить его самому себе. Государство, по Локку, это большая торговая компания, создаваемая по договору и, теоретически, могущая быть распущенной таким же образом. Это Государство-товарищество, своего рода акционерное общество, не выражающее ничего другого, кроме совокупности эгоистических интересов его учредителей. При этом Локк считает, что

основная цель человека – это достижение максимального индивидуального комфорта и благополучия, и то, что это стремление ограничивает, должно быть постепенно упразднено.

И требование "конституционности", и принцип суверенности каждого гражданина, и равноправие, и разделение властей – все это призвано перенести центр тяжести с *целого на частное*, т.е. совершить полное переворачивание пропорций по сравнению со структурой Политического в традиционном обществе.

Конституция

Требование "конституционности" правления призвано подчеркнуть "рукотворный", "договорной" характер властных функций. "Конституционная" власть не просто ограничивается, она десакрализируется, делегируется снизу, это власть не по природе и промыслу, но по *назначению*, *исполнению должности*. "Конституционный" правитель, в конце концов, не более, чем функционер.

Суверенность граждан

Принцип "суверенности гражданина", совершенно невыполнимая и даже теоретически абсурдная в практической жизни вещь, на самом деле, несет в себе вполне *конкретное* содержание: речь идет о последовательном *отказе* в суверенности любой внеиндивидуальной или сверхиндивидуальной инстанции. Сделать каждого человека полностью самовластным невозможно, но отказать различным политическим инстанциям в праве на самовластие вполне возможно. Положительная сторона либерализма в этом вопросе совершенно абстрактна, а отрицательная, напротив, вполне конкретна.

Равноправие

В требовании "равноправия" Локк исходит из теоретической предпосылки, что "*по природе все люди равны*", так как они все наделены рассудком и являются с рождения "чистыми листами". Политическое и социальное неравенство, таким образом, являются внешними и случайными факторами, которые не имеют глубокого онтологического содержания. Индивидуум является "мерой вещей", и, следовательно, не только кастовые институты, но и сословия подлежат упразднению.

Мы уже сталкивались с идеей "равенства", но в совершенно ином контексте – в некоторых брахманических тайных обществах, в ряде гностических сект, в эсхатологических направлениях протестантизма (анабаптизм). Принцип равенства и братства был характерен для ряда инициатических организаций и монашеских общин. Такое равенство исходит из предпосылки *радикального холизма*, все члены общины сплавляются в *единый организм* – причем не только друг с другом, но и с реальностями высшего духовного уровня. Человек в таком равенстве не укрепляет свое "я", но отказывается от него, забывает о нем, сосредоточивает свои силы на иных внеиндивидуальных сферах, как правило, чисто духовных.[5]

Либеральное равенство – нечто совсем иное. Оно обращено *не к сплавлению людей в новый общий организм, но к дроблению существующих социальных общностей*, не к растворению "я", но к его фиксации и укреплению. Получающий равные политические права со всеми остальными, гражданин освобождается *от* коллективной ответственности за соучастие в политическом решении. Это реализация положения "*свободы от*". Но такое равноправие никак не влияет на содержательный характер политического действия. В отличие от

равенства инициатических организаций или коммунистических общин, здесь полностью отсутствует смысловой и целевой вектор.

Разделение властей

Пункт о "разделении властей", ставший ключевым моментом европейской демократии, также ставит перед собой *отрицательную* задачу: расщепление власти на отдельные составляющие призвано не только разделить их между собой, но и оторвать весь властный организм от интеграции в духовную целостность, сопряженную с уровнями Божества, Провидения, сакрального предназначения. В традиционном обществе концентрация власти в фигуре, стоящей на вершине политической пирамиды, преследовала цель максимально возвысить личность властелина, сопрячь ее с надчеловеческими уровнями божественных сфер, укоренить ее в глубинах бытия. Поэтому римские императоры, а позже Папы носили звание "Pontifex", дословно "мостостроитель" (лат.). Под "мостом" понималось символическое соединение земного с небесным, человеческого с Божественным. Самодержавие (во всех разновидностях традиционных обществ) основывалось на представлении об уникальности внутреннего бытия властителя, о том, что он более чем человеком – посредник между двумя мирами, носитель сверхчеловеческого статуса. *Властелин в традиционном обществе – тот, кто преодолевает всякое разделение* (в том числе и разделение между земным и небесным), и полнота власти призвана подчеркнуть эффективность этого преодоления. "Разделение властей" направлено *против этого вектора*. По сути, оно направлено *против власти как таковой*, против власти *как онтологической реальности*. Власть в либеральном понимании не является более онтологической и сотериологической функцией. Это результат *договорного решения*, которое всегда можно поставить под сомнение или отменить. "Разделение властей" на исполнительную, законодательную и судебную, которые обязаны всячески ограничивать и контролировать друг друга, призвано закрепить "контрактный" характер власти в парадигме Нового времени, приблизить носителей властных полномочий к статусу "временных управляющих", менеджеров, нанятых по контракту и подотчетных "акционерам".

Современная политика отрицает онтологию Политического

Политическая либеральная программа Локка фактически является прямым и совершенным опровержением всех форм понимания Политического в рамках традиционного общества. Все разнообразные формы понимания политики в сакральном ключе по сравнению с этой программой, предопределившей в основных чертах структуру политических режимов современности, оказываются на противоположном полюсе, и в таком сопоставлении их внутренние различия отчасти стираются, становятся несущественными. Если довести идеи Локка до последнего предела, мы приходим не только к полной десакрализации Политического (и всех форм сакрального социального уклада), но и к фактической отмене Политического, *к ликвидации политики как самостоятельной сферы*. Либеральная философия отвергает как масштабное осмысление прошлого (которое мыслится в целом как малосодержательные и преодоленные "темные века"), так и наличие долгосрочного проекта ("проект всегда есть отчасти насилие над индивидуумом") – т.е. сами глубинные основы Политического. Политика в современном (либеральном) смысле – это система отрицания Политического, стратегия ликвидации, разложения и анатомической вивисекции политической онтологии. *Из Политического при таком подходе изгоняется бытие и органичность*, оно становится полем "договорного", искусственного, произвольного взаимодействия (или противодействия) автономных атомарных единиц. По сути, как эти атомарные единицы договорятся между собой относительно того, что считать "политикой", так оно и будет – ведь с позиции радикального номинализма все это не более, чем "слова" или "имена".

Гражданское общество

Отмирание традиционных форм Политического – вплоть до государства (даже в десакрализированной и редуцированной форме, описанной у Макиавелли и Бодена) – предполагает кардинально новую форму организацию людей. Либеральная философия называет эту форму "*гражданским обществом*". Гражданское общество – это конгломерат атомарных индивидуумов, комбинирующихся друг с другом произвольным (случайным) образом. В этом обществе нет границ, нет строго определенных социальных функций, нет сословий, нет каст и классов. Каждый атомарный гражданин следует за своими эгоистическими устремлениями, движимый жаждой комфорта и наслаждений; ограничения же возникают спонтанно только при столкновении с интересами другого гражданина. Задача "гражданского общества" состоит в том, чтобы максимально расширить свободу действий гражданина и ввести в правовые рамки формы столкновения интересов, устранив возможность насильственного разрешения конфликтных ситуаций.

Правовое государство

Любые общественные институты – включая само государство – в такой перспективе либо отменяются, либо выступают как подсобные инструменты гражданского общества. Локк не настаивает на отмене государства революционным образом, но полагает, что постепенно надобность в нем исчезнет.

На конкретном историческом этапе речь, по его мнению, должна идти о постепенном переходе к концепции "правового государства"[*].

Теория правового государства является сугубо *либеральной* концепцией. Правовое государство мыслится как инструмент на службе гражданского общества. Такое государство представляется чем-то совершено искусственным, результатом коллективного договора. Это государство не имеет никакого самостоятельного смысла или цели, никакой онтологии. Если государство есть, то единственной его задачей является обеспечение гражданских прав и свобод, т.е. механизм юридического надзора за тем, чтобы одни граждане в погоне за собственными интересами не нарушили естественные права других граждан.

Государство, по Локку, "создано для гарантии естественных прав (свобода, равенство, собственность) и законов (мир и безопасность)" ("Два трактата о правлении").

Эти принципы стали с XVIII в. основой государственности западного буржуазного мира. В 1787 г. они вошли в Конституцию США[6] и во французскую Декларацию прав человека и гражданина (1789 г.). Декларация, в частности, провозгласила: "Общество, в котором не обеспечено пользование правами, не проведено разделение властей и не имеется конституции, не может считаться правовым".

Глава 13. Теория элит. Технологии социально-политического анализа. Эволюция и инволюция элит

Определение "элиты"

Слово "элита" происходит от латинского глагола "elegere" – "избирать". "Элита", означает "избранные".

Термин может трактоваться довольно широко. В традиционном, сакральном обществе понятие "избранничества" предполагает избранничество божеством, символическим "небом". *Здесь "элитой" являются те, кого избрало божество*. Это избрание имеет сущностный характер, это проявление высшей воли и высшей мудрости, сосредоточенное в том или ином человеке. Таким же образом понятие "избранничества" толкуется и в христианской традиции.

В широком смысле, в традиционном обществе под "элитой" следует понимать высшие касты. Они – "избранные" по логике самой системы. Предполагается, что "элиты" имеют прямое "божественное происхождение"; для древних, сакральных систем под этим подразумевались *родственные отношения с божеством*. В элитах традиционного общества предполагается переход между человеческим и сверхчеловеческим началами, такие элиты *сакральны*, структура власти основана на этой сакральности, проистекает из нее.

Пирамидальное устройство традиционного общества

Устройство традиционного общества может быть уподоблено пирамиде: внизу – *количественный* аспект (массы), вверху – *качественный* аспект (элиты). Чем выше место в пирамиде, тем меньше равных между собой элементов, тем больше качества, и наоборот. Так как качество, смысл, сакральность, власть в традиционном обществе *совпадают*, то его структура основывается на элите, концентрирует на ней свое внимание. Элиты, таким образом, представляют собой *содержательный элемент традиционного общества*.

В истории сакральных обществ высшими кастами были касты жрецов и воинов, они-то и составляли ядро сакральной элиты. Поскольку в общей системе традиционного общества преобладали *качественные* стороны, в центре внимания были вопросы, связанные с элитами. *История элит, ее диалектика, ее исторический выбор, ее эволюция или инволюция была синонимом истории народов, государств, культур, обществ*.

Семантика термина "князь" в традиции

Показательно использование термина "князь" (на иврите – "sar") в ветхозаветной традиции. Он означает в разных контекстах четыре различных объекта.

Во-первых, это собственно "*верховный правитель*", *персонифицированная власть*.

Во-вторых, *совокупное название элиты* – до сих пор в ходу выражение "князья церкви", т.е. "жреческая элита".

В-третьих, это *символическое имя "ангела"*, т.е. божественного посланника, приставленного к народу и выражающего его сверхисторическую миссию.

В-четвертых, это сам *"народ" в его совокупном определении*.

Таким образом, понятие "князь" приложимо к сакральной функции элиты во всех ее измерениях. Это и власть, и ее персонификация, и ее божественная миссия, и обобщение всей национальной истории, совокупное выражение того, что совершают поколения людей, принадлежащие к данному социально-политическому, историческому и этническому образованию.

Сакральные элиты *обобщают* смысл существования государств и народов.

Массы в традиционном обществе осознают себя через элиты

Когда мы разбираем мифы, предания, хроники и обряды традиционного общества, то имеем дело преимущественно с информацией, касающейся именно сакральных элит. Они отражают ускользающие от нас детали скрытых конфликтов, тонких идеологических и религиозных коллизий, кастовых противоречий, династических проблем, развертывавшихся в лоне элит. Для других слоев населения – низших каст – эти же сюжеты воспринимались как архетипические парадигмы, как эпические предания, представляющие образец для подражания, изучения, эмоционального, психологического и нравственного соучастия.

Эти особенности показывают и другую сторону: "за кадром" картины мира сакрального общества остается жизнь "масс", "низших" каст. Количественно "массы" представляют собой большинство, но кастовая система устроена таким образом, что описание и рассмотрение их жизни не считается в традиционном обществе насущной задачей. Иными словами, наличие в традиционном обществе низших каст, т.е. "неэлиты", "массы", ровным счетом ничего не меняет в его содержательной стороне.

"Низшие касты", "массы", те слои традиционного общества, которые не попадают в элиту, отождествляют *свое* бытие не со своей кастой, а именно *с элитой*. Простой крестьянин или труженик в таком обществе сакрально переживает и осмысляет себя как персонаж мифа, культа или королевских хроник. В какой-то мере *он соучаствует в жизни элит через мифологизированную и архетипическую информацию о ней*. Марксисты назвали бы это "отсутствием классового самосознания" у низших каст, у масс. *Массы в традиционном обществе не сознают себя как массы*, они воспринимают себя как "продолжение элиты".

Это любопытно отражено в православной символике брака: в ходе венчания над женихом и невестой держат царские короны – отсюда слово "венчание", "венец" (т.е. "корона"). В православном таинстве брака человек любого сословия – даже самый низший и обездоленный – выступает в своем архетипическом – царском, княжеском, элитарном качестве; он ритуально отождествляется с властелином.

Касты и индусское учение о гунах

В индуизме, где кастовая теория развита наиболее полно и обстоятельно, существует учение о трех "гунах"(качествах): гуна "чистого света", "бытия" – "саттва"; гуна "распространения", "растяжения" – "раджас" и гуна "мрака" – "тамас". Кастовое учение предполагает, что гуна "саттва", гуна "чистого света", соответствует касте брахманов, гуна "раджас" или "гуна экспансии", "огненная гунна" – касте кшатриев, а гуна "тамас" – телу, тьме, материи, количеству, вещам и низшим кастам. Три уровня: "чистый свет", "огонь" (помутненный свет), "тьма". Элита (в индуистском понимании) есть *проявление света в двух аспектах*: световом и огненном; свет светит, огонь жжет, пожирает, распространяется. Точно так же, брахман своим кастовым сознанием освещает; кшатрий, движимый дуалистическим сознанием, жжет, несет свет; внизу же пребывает неподвижный холод и мрак пассивных "масс". В третьей касте вайшьи, сосуществуют два начала – "раджас", огненное, и "тамас", темное. Они образуют "темный огонь" – в нем преобладает жар, а свет умален и тускл. Соответственно, все положительное в касте вайшьев связано со следами "кшатрийского огня". Идеальный вайшья – это максимальное приближение к касте воинов, поэтому из крестьян и простолюдинов правители и набирали свои войска. То, что в касте вайшьев (третье сословие) есть собственного и отличного от высших каст, выражено в чистой инерции, в пассивности, в грубости и материальности, т.е. в чисто негативных качествах, по существу ничего не добавляющих к структуре архетипа. Вайшья переживает на более низком уровне драматические сюжеты именно воинской касты, а в некоторых случаях – и жреческой. Но это переживание протекает в замутненном, отложенном режиме, опосредовано материей и ее

сопротивлением. Подобно истории с пещерой Платона: третье сословие наблюдает тени, воины – предметы, а жрецы – сами идеи в их полной солнечной развоплощенности.

Сама "материя" (гуна "тамас") качественно ничего не добавляет к мировоззренческой структуре сакрального общества, степень проникнутостью ей лишь откладывает дистанцию от центра к периферии, от смысловой и содержательной прозрачности бытия элит к смутной невразумительности рассеянного и инерциального бытия масс.

Данная система легко объясняет, почему в традиционном обществе фактор большинства, количества, множества не имел практически никакого значения. Множественность – это отличительная черта массы и периферии, которые уже по этой причине находятся на противоположном полюсе от истины и центра. Жрецы и воины – составлявшие элиту общества – всегда были в меньшинстве, и в этом воплощалась сама онтологическая логика сакральной политики. Предельного выражения эта идея находит в "единовластии", "самодержавии", "монархическом строе".

Массы представляли собой чистый изъян, недостаток, искажение. Они приобретали самосознание, значение и содержание по мере восхождения, вступления в элиту, но в этом процессе (который был во многих традиционных обществах открытым и доступным через духовные школы, монашеские общины и т.д.) они переставали быть собственно массами, экзальтируя в своем внутреннем бытии качественные стороны.

Сакральное общество может быть названо "*элитоцентричным*", в нем "элиты" рассматриваются как онтологический и духовный элемент, соединяющий материю с духом, землю с небом.

Онтократия

Поскольку кастовые принципы общественного устройства являются социальным воплощением бытийных, *онтологических,* принципов, попыткой их фиксации, такую систему можно назвать "*онтократией"* (от греческих слов "ontoz" – "бытие" и "kratoz" – "сила").

Онтократия, с точки зрения кастовых принципов, означает, что человек рождается в той или иной касте, связанной с онтологическим началом не по исторической случайности, а согласно "духовной предопределенности". Так проявляет себя через природу личностной, индивидуальной души более высокая надличностная, бессмертная духовная инстанция. С точки зрения традиционного сознания, здесь нет никакой "несправедливости". Если добавить к этому учение о "трансмиграции"[*], "метемпсихозе"[*], т.е. признание возможности последующего перевоплощения в других кастах, снимающие некоторую безысходность этой концепции, то легко можно понять психологию "низших каст" – почему "неэлита" мирится с существованием элиты, почему она признает содержательную сторону элитоцентризма и с ним солидарна.

На этом принципе основывается в традиционном обществе почитание царя. В Древней Руси бытие царя, "жизнь за царя" – высшего центра элиты – были оправданием существования всех русских людей – и знатных бояр и простых холопов[1].

Политика – дело элит

Для рассмотрения философии политики в традиционном обществе нам достаточно рассмотреть *философию политики элит*, потому что никакой иной философии политики там

не существует. Внимательное рассмотрение и описание элиты, исследование происходящих внутри нее процессов дает фундаментальную социально-политическую модель, элементы которой восстанавливаются достаточно просто.

Именно на уровне элит и происходят основные трения, приводящие к катаклизмам традиционного общества.

Несмотря на то, что из трудов историков подчас складывается ощущение, что восстания крестьян или городской бедноты в древнем мире происходили из-за того, что простолюдинов морили голодом, угнетали и донимали поборами и несправедливостями господа или чиновники, на самом деле, внимательный анализ показывает, что за этими событиями всегда стояли те или иные представители элиты, заигрывавшие с массами, использующие их. Известна любопытная социологическая закономерность: все крупные народные бунты и восстания, попавшие в летописные хроники, происходят, как правило, в период ослабления центральной государственной власти – либо из-за борьбы властных аристократических группировок друг с другом, либо из-за столкновения различных идеологических течений. Нет ни одной революции, ни одного политического переворота или восстания (формально осуществленных народными, крестьянскими массами – представителями низших каст), за которыми не стояли бы *представители элиты*.

Если в традиционном обществе мы видим крестьянское восстание, выражающее интересы крестьян, за ним обязательно отыщутся представители элиты – например, сын императора, которому не достался трон, представитель какой-нибудь религиозной секты или духовного течения. Если сам вождь народного восстания происходит из низов, он, как правило, вооружается мифом о своем *избранничестве* – часто, о царском происхождении (например, донской казак Емельян Пугачев в полутрадиционной России XVIII века, поднявший в августе 1773 года восстание яицких казаков, выступал под именем "императора" Петра III). Без *элитарной* подоплеки (значение которой умаляла марксистская историография) ни одного серьезного политического события в традиционном обществе произойти не могло.

Пренебрежение изучением элитного фактора в социологии традиционного общества характерно для тех исторических школ и направлений в политологии, которые заражены "экономизмом", т.е. выделением в качестве основных двигателей истории материально-хозяйственных факторов, связанных с массами. Такой подход характерен не только для марксистов, но и для либералов, видящих в кастовой системе лишь идеологическое прикрытие для перераспределения материальных благ.

Центральная роль представителей элит во всех политических катаклизмах обнаруживается не только в традиционных обществах. Если внимательно изучать эпоху перехода к современному обществу, бурную историю буржуазных и даже пролетарских революций, мы обязательно встретим повсюду представителей высших сословий – экстравагантных князей и графов, дигнитариев масонских лож, священников-отступников, "еретиков" и "гностиков", исповедующих какие-нибудь сектантские или просто экстравагантные культы и верования. Если принять *элитоцентричность* общества за постоянную величину, за выражение самой социально-психологической особенности политической организации, укорененной в логике истории, то это существенно облегчит адекватный анализ политических систем.

Метод интерпретации политических процессов через анализ и сфокусированное рассмотрение ситуации элит и их структур до сих пор является одним из наиболее эффективных и точных методов осмысления философии политики.

Политика в самом широком смысле – дело "элит".

Мифы массы – забытые мифы элит

Термину "элита" обычно противопоставляют термин "массы". "Элита и массы" – классическая политологическая пара.

Сам термин "масса" есть атрибут материи, множества, количества, это следует из этимологии. Мы видели, что концепция массы в традиционном обществе не несет в себе никакой качественной нагрузки, и поэтому рассмотрение фактора масс затруднено и довольно бессодержательно. В сакральной цивилизации *качества*, опознаваемые у масс как свойственные им, при внимательном анализе оказываются лишь видоизмененными проекциями *качеств* элит, адаптированных к более грубой и плотной среде. Мифы, верования, обряды, организации низших каст, по сути, повторяют на своем уровне аналогичные инстанции элит.

Народ не складывает песен и не порождает верований и преданий: он вбирает, впитывает в себя духовные учения жрецов и воинов и бережно хранит их в течение веков, при том, что сами элиты подчас их утрачивают. Так возникает иллюзия наличия у низших каст и сословий собственной традиции, отличной от традиции элит. Но это, как правило, лишь проявления более древних духовных и мировоззренческих систем, по тем или иным причинам либо отброшенных правящими элитами, либо существенно переработанных ими.

Похожая ситуация возникает с анализом политических организаций, претендующих на мобилизацию масс. Все они уходят корнями в некоторые элитарные духовные учения, которые в определенный момент могут войти, причем самым причудливым образом, в резонанс с "параллельной религиозностью" народных слоев[2].

В области фольклора, рассмотренного как собственно "народное творчество", большинство сюжетов повествует о событиях, связанных с царями, царевичами, князьями, героями, мудрецами и богами. Эти же фигуры угадываются и под более приземленными образами кузнецов, купцов, простецов и т.д. Даже в самых архаических сюжетах про сказочных зверей, антропоморфных чудищ, болота, теремки, сучки и мхи, зашифрованы фрагменты целостного сакрального знания, перешедшего к массам от очень древних элит, причем часто ключ к расшифровке этих духовных историй безвозвратно утерян. Это не что иное, как фрагменты повествования о подлинной структуре реальности, некогда бывшей достоянием дневного и прозрачного знания элит, но затем перешедшей на уровень сумеречного, ночного бытия, ставшей туманной и сновиденческой. *Мифы масс – это разновидность мифа предшествующих элит*.

В русской истории важнейшие системы верований менялись неоднократно. Скандинавские дружины привезли с собой германские версии язычества, слившиеся в ранний Киевский период с автохтонными славянскими культами и верованиями. составившими основу духовной традиции и народной мифологии (по сути это были верования древнеславянских жрецов и племенных вождей).

При князе Владимире "Красном Солнышке" элита отменила эту модель в пользу византийского христианства, Русь крестилась. Произошла явная и внушительная смена идеологии элит. Но пласты более древнего сакрального мировоззрения сохранялись в массах русских людей, жили там века и века, сочетаясь с новой, принятой от греков и внедренной князьями, верой.

Кто передал эти дохристианские идеи в народ? Те же самые представители высших каст, и чем глубже пласты фольклора и преданий, тем древнее, как правило, тот исторический этап, когда это произошло.

Элита, таким образом, играет в обществе *формообразующую роль* – если следовать концепции Аристотеля, противопоставлявшего "форму" и "материю", "forma" и "ulh" ("гюле" – греческое "древо", "материя"). Массы – пластическая субстанция, формируемая элитой. Наиболее очевидна и детализирована такая модель в полноценном кастовом обществе, где социальное и метафизическое сливаются. Это и есть онтократия.

От каст к сословиям

Рассмотрим, как в мировой политической истории происходит постепенный отказ от кастового принципа, кастового общества, и как в этой связи меняются функции элиты. Кастовое общество основано *на принципе онтократии*, т.е. отождествлении социальных функций и внутренней бытийной природы определенного типа. Первым этапом перехода от кастового общества к его антитезе, к бескастовому обществу или обществу без иерархии, является *сословное общество*.

Сословное общество основано на принципе "меритократии"[*] – "власти заслуженных".

Принципиальное отличие сословий от каст в том, что в сословном обществе есть *возможность перехода из одного сословия в другое*. Принцип каст заключается в том, что *перейти из одной касты в другую невозможно ни при каких обстоятельствах*, каста предопределяет бытие человека изнутри и в течение всего жизненного срока. В касте проявляется "высший закон", не зависящий от индивидуальных заслуг представителя той или иной касты.

Идея сословий иная: принадлежность к высшим сословиям – аристократии – может быть получена за счет индивидуальных заслуг. Высший иерарх (царь или жрец) данного общества через определенный обряд, постановление или иную форму волеизъявления может возвести человека низшего сословия в высшее за определенные заслуги. Это называется "аноблированием"[*].

Привилегии и социальный статус, т.е. принадлежность к высшему сословию "аноблированного", распространяются и на его потомков. Теоретически, это означает, что и у истоков родовой знати сословного общества некогда также стояли люди, совершившие поступки, высоко оцененные политическим сообществом. Иными словами, в отличие от полноценного кастового общества общество сословное связывает принадлежность к касте *не с неизменным качеством бытия, но со стихией действия, игры, случая, усилия и воли*. Несмотря на то, что сословное и кастовое общества имеют некоторые общие черты – в первую очередь, передачу социального статуса по наследству – они глубоко различны *в своих предпосылках*, так как проистекают из разных моделей понимания взаимосвязей человека, общества и мира. В кастовой системе устройство реальности непрерывно – от стихий мира, к пластам человеческой природы вплоть до социальной модели. Различие в природе стихий выражается в различиях между людьми – и это неснимаемо, не зависит ни от чего. (Мы видели, что статичность такого подхода компенсируется в определенной мере структурой "тайных обществ", "параллельной иерархией", где акцент ставится на волевое и индивидуальное начало). Социальные различия каст, таким образом, коренятся в самой абсолютной природе реальности и не зависят от исторической и индивидуальной конкретики.

В сословной системе эта предпосылка – *онтократическое измерение кастовой системы* – отсутствует или, по меньшей мере, опосредована. Высшие сословия отличаются от низших не по природе, но в силу определенных *исторических ситуаций* – действий и их результатов. Меритократия – в отличие от онтократии, претендующей на отражение неизменной природы вещей – предполагает *зависимость от жеста*.

Принцип "избранничества" в меритократии

В сословном обществе концепция "элиты" меняет значение. Если в кастовом обществе под "элитарностью", "избранностью" понималась *врожденная наделенность внутренней природой*, приближенной к божественной, "родственной" божеству (и это не требовало от человека индивидуальных усилий), то в сословном обществе "избранничество" приобретало иной, более драматический характер – "избрать" человека в высшие сословия мог либо жрец, либо вождь, либо общее мнение народа, племени, общества, либо, наконец, прямое вмешательство Божества. Во всех случаях мы имеем дело с вторжением в природу вещей какой-то особой силы, которая оценивает -- так или иначе – поступки, действия, жесты человека. Meritus, "заслуга" – это не данность, как в онтократии, но плод усилий, действий, результат активности. В сословном обществе всегда имеется объяснение причины принадлежности человека к высшей касте: либо личные заслуги, либо заслуги предков, либо что-то еще.

Точно так же избрание осуществляется и в отношении первых лиц иерархий – царей на царство помазует священник, королей избирают князья, патриархов и митрополитов избирают епископы, в определенных случаях учитывается и мнение народа.

В меритократии – по сравнении с онтократией – меняется само представление о сущности "элиты". Собственно, сам термин "элита" строго соответствует именно сословному принципу, а к кастовому обществу он приложим лишь в силу аналогии, так как "онтократия" не зависит от жеста – жеста избранничества.

Сословный строй и религии Откровения

Переход от каст к сословиям тесно связан с авраамической креационистской моделью, авраамическими традициями.

С точки зрения креационизма, между Богом и миром нет никакой общей меры, мир сотворен из ничто. Ни низшее, ни высшее в мире не содержит в себе прямого присутствия Божества. Божество свободно выбирать само: "Это изберу, а это нет", независимо от того, какова природа избираемого или отвергаемого. Так возникает *негативное равенство креационизма.*

Любая иерархия в рамках сотворенной реальности теряет *абсолютное онтологическое значение* и основывается отныне на волевом декрете. В полноценной метафизической картине этот декрет исходит от Бога-творца и обращен к тварному человечеству: то, что заслуживает доброго ответа Творца становится "избранным", то, что не заслуживает, становится "проклятым", "отверженным". Здесь и коренится глубинная *теологическая модель перехода от онтократии к меритократии*.

В рамках креационизма после решительного момента разрыва с кастовой онтологией открывается возможность многообразной модификации той инстанции, которой делегирована возможность избирать. Это происходит поэтапно – на первых порах право на выбор остается у касты жрецов и института пророков, призванных толковать волю Творца. В

другие периоды эти полномочия могут переходить к иным кастам и так вплоть до известной максимы "Vox populi – Vox Dei"[*].

Сословная модель получила отчетливое выражение именно в обществах, сложившихся после принятия религии Откровения, и именно там она достигла оптимального развития. В полном соответствии с нашей интерпретацией религии Откровения (креационизм) как *переходной стадии между сакральным (полноценно традиционным) обществом и современностью*, сословное общество занимает *промежуточную* позицию между *кастовой* и *классовой системами*.

Классовое общество

Касты, сословия и классы – это совершенно разные вещи.

Мы показали логику происхождения сословий из каст в философском аспекте. Сословия – аналог каст в обществе с преобладанием креационистской парадигмы, что означает переход от представления о *природном* превосходстве одних существ (элиты) над другими к представлению об их *заслуженном, деятельном* превосходстве. При этом происходит умаление онтологического содержания в различии социальных слоев, своего рода *десакрализация элиты*. В определенном смысле, это открывает широкую возможность для постановки под сомнение любой иерархии – ведь заслуги одних людей (тем более их предков) могут быть оспорены заслугами других людей. Но качественное содержание сословий остается.

При переходе к классовому обществу происходит дальнейший этап десакрализации, на сей раз десакрализации сословий. *Классовым является общество, в котором сословные привилегии и принципы сословной дифференциации сводятся к простейшей формуле обладания средствами производства и прочими материальными богатствами*.

В политической истории классовое общество возникает только в Новое время, в период буржуазных революций по мере упадка влияния сословной элиты – клира и дворянства. Буржуа привносят свои ценности в социальную структуру, эти ценности сопряжены с чисто материальными сторонами жизни. Изгнание из сословного общества качественного измерения и сведение всего к чисто количественной, материальной стороне вещей дает совершенно иной взгляд на социальную систему – этот взгляд можно назвать классовым.

Классовое общество измеряет социальное положение по главному признаку – богатство, деньги, материальное обладание. Классовый подход характерен для поздних этапов сословного общества, но социальная иерархия сословий оценивается здесь по *материальному* эквиваленту – *качественная* сторона игнорируется.

Полноценно классовым обществом является лишь буржуазное общество, когда властные и иерархические полномочия высших каст – включая дворянство, земельную аристократию и клир – пересчитываются в материальном эквиваленте. Классовые теории отвергают сами принципы сословного общества, не признают действительности "меритократии" в ее сословном выражении. Вместе с тем, они продолжают – в своем ключе – те же меритократические тенденции, сводя их к узко материальной сфере.

Капитализм как десакрализация сословий (от онтократии через меритократию к плутократии)

Классы возникают из сословий приблизительно в тот период, когда развивается политэкономическое мышление, политическая философия перетекает в хозяйственную философию. Классовое общество представляет собой новую модель, где иерархия, дифференциация и принцип элиты основан исключительно на материальном признаке – на обладании средствами производства, и, соответственно, на способности эксплуатировать те слои населения, которые не обладают собственными средствами производства, т.е. наемных рабочих.

В классовом обществе есть два принципиальных класса – *экономическая элита* (эксплуататоры) и *массы* (эксплуатируемые). Сословная модель представляла собой довольно сложную, многомерную систему: клирики, нобли, цеховики, крестьяне, батраки (все они имели качественно дифференцированные характеристики). В эпоху буржуазных преобразований, при капитализме возникает принципиально новая элита, ядром которой становится буржуазия, постепенно вытесняющая на вторые роли клир и земельную аристократию. Так как главным признаком элиты становится материальное благополучие, высшие сословия прежнего общества конвертируют свои отличительные признаки в деньги, средства производства, землю, т.е. признают критерии капиталистической системы и подчиняются им. В некоторых случаях классовое (буржуазное) общество опрокидывает сословную систему, в других она эволюционирует постепенно. Мало-помалу буржуазный критерий понимания природы общества начинает преобладать, и отныне социальная история расшифровывается по признаку обладания: для буржуа клир и нобли традиционного сословного общества по сути лишь богачи и обладатели, только скрывающие экономический эгоизм за фарисейским фасадом догм, обрядов, символов и мифов, искусственно препятствующих любым формам конкуренции и конвертирующих материальное богатство в политическую власть высших сословий, защищенных системой мифов. Капитализм на разных стадиях навязчиво предлагает высшим сословиям *поступать иначе*: конвертировать высокие социальные позиции в материальное богатство, открыв при этом возможность конкуренции для остальных сословий – в первую очередь, для предпринимателей и торговцев.

Классовое общество есть продукт десакрализации общества сословного, как последнее, в свою очередь, было продуктом десакрализации общества кастового.

Цепочка такова: *онтократия кастового общества трансформируется в меритократию общества сословного и, наконец, в плутократию общества классового.*

В классовом (буржуазном) обществе элитой выступают лишь наиболее имущие слои, которые являются особой инстанцией, ведающей процессом накопления материальных благ и эксплуатацией трудового класса (масс, пролетариата). Буржуазия замещает собой прежние сословия, выступает как новая модель власти, основанной отныне на материальной, финансовой стихии. Элита буржуазного общества представляет собой финансовую элиту, учреждающую властную парадигму *плутократии* – дословно, "власти денег".

Меняется и качество масс – теперь это не низшие касты и не низшие сословия, но *экономически угнетенный класс*, дифференцированный по отношению к буржуазии (элите) по признаку *материального обладания* – конкретно, *отсутствия собственных средств производства*, подверженности эксплуатации и неснимаемой бедности. Низшие касты и сословия и в традиционном докапиталистическом обществе были в некотором смысле "угнетаемы" и бедны. Но тогда их отличие от высших каст имело помимо этого и *качественные* параметры – они были низшими сословиями (кастами) не из-за того, что были "угнетаемы и бедны", но наоборот, *они были угнетаемы и бедны, потому что были низшими*. Общественная иерархия распределяла статусы на основании *качественных* критериев – от

оценки врожденной природы (онтократия) до заслуг и степени благородства (сословия). В классовом обществе иерархии как таковая отсутствует: единственной шкалой остается материальный фактор; тот, кто приобрел состояние, автоматически становится высшим, тот, кто не приобрел, – низшим. Остальные качественные факторы второстепенны: нищий аристократ при капитализме – это в первую очередь "нищий", т.е. часть массы и в каком-то смысле пролетарий. Разбогатевший чернорабочий – элита, имеющая доступ к власти, социальным почестям и другим признакам превосходства. Естественно, в реальности к буржуазной элите причисляется и те, кто обслуживает буржуазию – интеллектуально, информационно, эстетически, военным образом (обеспечивая безопасность), но это означает, что и материальный достаток этой группы повышается.

Феодальный социализм (антикапитализм)

История буржуазных революций (и буржуазных эволюций) постоянно показывает нам типологические фигуры аристократов (и реже, клира, чье социально-политическое значение было релятивизировано еще ранее), которые *категорически отказывались от буржуазных идей и установок*, не желали конвертировать признаки своего положения и знаки достоинства в материальные эквиваленты, не готовы были уступить новым поколениям предпринимателей и торговцев. Среди подобных воинственных аристократов можно выделить разнообразных деятелей Контрреформации[*], ультрамонтанистов[*], романтиков[*], противников Просвещения (Gegenaufklaerung)[*], денди[*], либертинов[*] и т.д.

В этой среде возникли довольно радикальные антикапиталистические теории, впервые были сформулированы принципы серьезной критики классового общества, буржуазной философии и социально-политической системы. Эти настроения были свойственны как тем аристократам, кто не сумел осуществить конверсию своего благородства в материальный эквивалент и подвергся инфляции социального статуса, низойдя до положения пролетариата, так и тем, кто отверг капитализм по духовным, этическим и идейным соображениям.

Показательно, что среди первых социалистов и революционеров было много выходцев из аристократии. Известнейший пример – русский князь Кропоткин, один из главных теоретиков анархизма, вставший на сторону рабочего класса, простых тружеников. Сходный идейный путь проделал великий русский писатель граф Лев Толстой. Духовно-нравственный надлом, сопровождавший крушение сословий в русском обществе, впечатляюще описан в пьесе Чехова "Вишневый сад", являющейся символом этого процесса.

Это не просто отдельные случаи: в них наглядно видна важнейшая историческая грань, *отделяющая классовое капиталистическое общество от сословного* (иногда называемого феодальным). За этой гранью в прошлом остаются социально сознательные нобли, высшие сословия, отказывающиеся принимать парадигмы буржуазного строя. Как только этот строй наступил окончательно и бесповоротно, аристократический протест, несостоятельный сам по себе, обратился подчас к тем, кто ставил своей целью сокрушить капитализм слева – со стороны нищих и обездоленных.

"Коммунистический манифест" Маркса с иронией и недоверием относился к таким тенденциям[3]. Вместе с тем, термины в которых описано наступление капитализма, двусмысленны: в них скрыто неявное (весьма относительное) сочувствие феодализму (эстетически, по меньшей мере, последний предстает более привлекательным). Маркс пишет: "Буржуазия, повсюду, где она достигла господства, разрушила все феодальные, патриархальные, идиллические отношения. Безжалостно разорвала она пестрые феодальные путы, привязывавшие человека к его "естественным повелителям", и не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного "чистогана". В ледяной

воде эгоистического расчета потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности. Она превратила личное достоинство человека в меновую стоимость и поставила на место бесчисленных пожалованных и благоприобретенных свобод *одну* бессовестную свободу торговли."

И далее:

"Буржуазия лишила священного ореола все роды деятельности, которые до тех пор считались почетными и на которые смотрели с благоговейным трепетом. Врача, юриста, священника, поэта, человека науки она превратила в своих платных наемных работников.

Буржуазия сорвала с семейных отношений их трогательно сентиментальный покров и свела их к чисто денежным отношениям."[4]

Важно заметить, что сословная элита в ходе становления классового общества *частично слилась с новой буржуазной верхушкой*, а частью *перешла к ней в жесткую оппозицию*, сблизившись с революционными элементами пролетариата – обездоленным классом. Внимательное и беспристрастное исследование соучастия радикально антибуржуазной аристократии в становлении революционного социалистического движения – вплоть до крайних его форм (анархизм, коммунизм) – существенно обогатило бы наше представление о первых шагах и тайных аспектах зарождения современного рабочего движения.

Если вспомнить тезис о роли тайных обществ нонконформистской ориентации в социально-политических переворотах и революциях, все встанет на свои места. При победе новой плутократической элиты в буржуазной системе старая сословная элита, сохранившая верность прежним идеалам, превращается в своего рода "тайное общество" с особой нонконформной политической философией.

Социализм и бесклассовое общество (общество масс)

По мере укрепления капиталистической системы и отступления "реакционных элит" сословного общества перед лицом буржуазии, сложились особое направление философии политики, которое отвергало капитализм, настаивало на его уничтожении, но вместе с тем принимало многие его парадигмальные установки – веру в прогресс, неприязнь к сословной (и тем более кастовой) иерархии, материализм, атеизм и т.п. Это направление получило название "*революционной демократии*", "*социализма*" – в крайних формах "коммунизма" и "анархизма".

Преобладающее направление этой идеологии можно охарактеризовать как *доведение до логического предела процесса десакрализации общественно-политического устройства*, характеризующее весь путь от онтократии (касты) к плутократии (классы). Принимая капитализм как более совершенный и развитый этап политической истории по сравнению с сословным обществом, социалисты вместе с тем, считали, что он недостаточен и должен быть диалектически преодолен новой формацией – социализмом.

Социализм основан на идее *бесклассового общества,* в котором вообще отсутствует деление на элиту и массы, и где материальные блага распределяются между всеми членами общества равномерно. Разными типами социализма предлагались разные способы перехода к такому обществу, но все они были едины в том, что капитализм, несмотря на свои достижения, *сохраняет определенные родовые черты сословного общества*, запечатленные наглядно в имущественном неравенстве и, соответственно, в социальной иерархии, на нем основанной. Выступая против имущественного неравенства, социалисты выступали *против социально-*

политической иерархии как таковой, против власти элиты – за равноправие масс. Так как классовое понимание политики сводило все противоречия к собственности и формам обладанию ею, то социалисты приравнивали социально-политическую иерархию (дуальность "элита – массы") к *материальному* моменту, и *перераспределение материальных благ виделось как эффективный элемент слома социальной иерархии* как таковой.

Социалистическая философия политики выдвинула принцип полного социального равенства, который был призван завершить логическую цепь десакрализации политической иерархии во всех ее формах. Это была теория "массового общества", где вертикаль власти и собственно "элита" вообще должны были отсутствовать.

Разные ветви социализма видели пути к бесклассовому обществу по-разному.

Марксизм и революция

Марксизм проповедовал необходимость *пролетарской революции*, т.е. насильственного захвата власти пролетарским классом (революционной массой) и уничтожением буржуазии (элиты) как класса. *Обобществление имущества, отмена частной собственности и полная коллективизация* создавали предпосылки для нового типа общества, в котором нет классов и элиты, а есть *только массы*.

В реальной исторической практике коммунистическая партия, выступившая в роли авангарда пролетарского класса и, соответственно, инструмента перехода к бесклассовому обществу, сама почти всегда *становилась социально-политической элитой.* Это была совершенно особая элита, отрицавшая какие бы то ни было онтологические (антропологические или имущественные) отличия ее представителей; в теории коммунистическая элита состояла из тех, кто был не "выше", но "равнее остальных".

Анархизм

Социальный анархизм, развитый французом Жозефом Прудоном, русскими Михаилом Бакуниным и князем Кропоткиным, видел путь к преодолению капитализма иначе – через создание автономных поселений свободных тружеников, выходящих из-под материального, политического и интеллектуального контроля буржуазии и государства (анархисты вообще отрицали государство) через общинный труд и полное имущественное равенство. Анархисты так же, как и коммунисты, отрицали иерархию и критиковали марксистов за то, что те "делают из пролетариата новую элиту", считают возможным "сохранить государство" в прагматических целях и отрицают "революционный характер сельской общины".

Социал-демократия

Более умеренные социал-демократы понимали путь к бесклассовому обществу как *эволюцию самого капитализма* в сторону изменения сознания буржуазных элит и добровольного перераспределения ими материальных благ между всеми членами общества. Здесь предполагалось не свержение капиталистической элиты (как в марксизме) революционным классом и не ее изживание (как в анархизме), но ее постепенное *растворение* в массах, путем повышения уровня благосостояния самих масс вплоть до неразличимой слитности с правящим слоем по имущественному критерию.

Общество масс

Во всех версиях социализма ориентиром выступало пост-капиталистическое общество – *общество масс*.

Концепция "общества масс", "бесклассового общества" логически завершает исторический процесс изменения качества и форм пары "элиты – массы". В изначальной кастовой системе различия между элитой и массой имели глубинный онтологический характер, мыслились как нечто фундаментальное и сопряженное с самой природой людей. В сословном обществе эта дифференциация менее абсолютна – в ней допускается (пусть в теории) возможность смены социального положения, признается значение личных заслуг. В классовом обществе различие еще более относительно: оно касается лишь материального фактора: разбогатевший автоматически принадлежит к элите, обездоленный, нищий, разорившийся – к массам. И наконец, в социалистической теории отменяется и эта материальная составляющая, и, соответственно, водораздел социально-политической иерархии вообще упраздняется.

О школах в философии политики

Компетентные философы политики должны научиться довольно сложной интеллектуальной операции: выяснению парадигмальной (закадровой) базы, на которой основывается тот или иной тип философа, идеолога, политика или ученого. Это позволит воссоздать полноту позиции мыслителя даже по отдельным признакам и поместить его высказывания в четкий контекст.

Это наглядно видно на примере модели формулы "элиты – массы". Сторонник фундаментализма, традиционализма и сакрального строя (это более относится к неавраамическим традициям) исходит из метафизической обоснованности природной иерархии, предопределяющей структуру его представления о природе политического. При оценке качества перехода от традиционного общества к современному, он, в доказательство общей деградации и десакрализации (что для него однозначное зло), приведет "кастовое смешение", "массовость", разрушение иерархии. Доводы, которыми сторонники модернизации социально-политической системы подкрепляют свои взгляды, будут для него лишь *прикрытием* основной тенденции – общего регресса человечества – а не аргументами в ее пользу. Иными словами, эти доводы он заведомо не станет принимать всерьез, "расшифровывая", "интерпретируя", "разоблачая" их исходя из собственной системы ценностей. Он оценивает общий вектор со *своей* идейной платформы, исходя из *своей* парадигмы, и отталкиваясь от нее, воспринимает дискурс всех тех, кто "левее" его – от сторонников сословного общества до коммунистов. Модернисты часто указывают на косность, архаичность, даже интеллектуальную ограниченность консерваторов-фундаменталистов, но за этим стоит именно *конфликтность на уровне исходных парадигм*, для которых аргументация, принадлежащая контексту иной парадигмы, заведомо несостоятельна и невнятна.

К примеру, индуистские пураны (священные тексты) описывают "последние времена" (кали-югу) как эпоху, когда низшие касты потеснят высшие, а потом и вовсе все касты смешаются между собой. *Для индуиста* ничего не может быть *хуже*. И именно так индуист будет относиться к прогрессисту: для него он носитель темных энергий адской богини – богини смерти, растворения, конца времен.

Сословное общество, со своей стороны, дистанцируется от кастового, но и отвергает классовое (буржуазное) и социалистическое (бесклассовое). Здесь вырабатывается особый контекст, где не ставится под сомнение меритократический принцип – серьезная властная автономность элиты. Не утверждая, что люди тотально и необратимо неравны уже по своему рождению, сословное общество тем не менее приветствует социальную иерархию – в том

числе и династическую, но требует подкрепления исходных данных определенными действиями. Социальное неравенство не рассматривается здесь как зло, и элита остается до определенной степени сакрализованной сама по себе – вне зависимости от материального фактора, который считается второстепенным.

Эта структура порождает свою философию политики, с аргументацией отличной от иных парадигм – и от кастовой, и от буржуазной, и от коммунистической. И снова из-за различия в стартовых парадигмальных установках осмысление аргументов тех, кто стоит на иных позициях, происходит через *процесс перетолковывания*. Критикуя кастовое общество как стремящееся искусственно закрепить статус элиты вне зависимости от ее политического качества (т.е. отказывая кастовой системе в серьезности ее онтократических установок и "разоблачая" тем самым ее), отвергая капитализм как неправомочное стремление низших (по качественным критериям) каст узурпировать властные функции в обществе (здесь актуальны "теории заговора" – часто с теологической коннотацией; реакционными феодально-клерикальными силами буржуазные революционеры воспринимались как "сатанисты"), ужасаясь социалистическим проектам, как экстремальной стадии капиталистической революции – апологеты сословного строя *мерили своих оппонентов по своим собственным критериям*, интерпретируя их замыслы, их "истинные намерения" в своей системе координат.

Буржуазная философии политики, выдвигающая в качестве главного критерия имущественный фактор, опять все измеряет по своей мерке – предшествующие формации лишь прикрывали материалистический эгоизм и стремление к материальному комфорту "сакральными" мотивами, и следовательно, их высказываниям не может быть никакого доверия. Так капитализм "разоблачает", со своей позиции, традиционное общество. В отношении коммунистов их отношение тоже очевидно: "ленивые и злые" массы, не желающие и не умеющие работать, стремятся неправомочно узурпировать материальные ресурсы, нажитые "честным" трудом. Аргументация марксистов или анархистов не трогает буржуазную философию политики, как не трогает ее и критика со стороны реакционеров и традиционалистов: интерпретируя позиции противников, эта философия по сути отказывает им в праве на состоятельность и убедительность.

И наконец, марксисты, восприняв от буржуазии преобладание количественного (экономического) подхода к истории, развивают в разделе исторического материализма свой взгляд на смену формаций, где позитив и истина отводится массам, пролетариату, бесклассовому обществу будущего, а аргументы противников "разоблачаются" – т.е. попросту обессмысливаются, будучи помещенными в радикально иной парадигмальный контекст. Исходя из безусловного превосходства масс и равенства, коммунисты отказывают другим формам философии политики в состоятельности уже потому, что в них существование элиты обосновывается более или менее фундаментальными принципами, но все, что проистекает из этих принципов, для поборников всеобщего равенства заведомо *лишено смысла*. Равно как абсурдными по своей структуре являются основные положения коммунистической парадигмы для тех, кто придерживается иных взглядов.

Смешение контекстуальных парадигм

Мы подробно останавливаемся на этом обстоятельстве для того, чтобы подчеркнуть *несоизмеримость различных контекстов философии политики*. Сегодня мы все еще имеем дело с преподаванием политологии, истории, экономики, социологии на основании марксистской модели – это затрагивает не только интерпретацию важнейших событий, но и *подспудную систему координат*. Исторический материализм, к примеру, которым по инерции продолжают руководствоваться многие современные ученые и политики, заведомо отвергает саму возможность принятия иных парадигмальных контекстов. Точно также и

буржуазная (либерал-демократическая) философия политики, которая усиленно внедряется сегодня в наше образование, основана на разработках западных обществ и соответствующих политологических и философских школ и привносит в осмысление политических и исторических событий и процессов свой собственный контекст. Этот *контекст* конфликтен с инерциальным коммунизмом, а также с проявляющимися (вместе с ростом религиозного самосознания и обращения к истории) элементами иных – *консервативных* идеологий.

Современная российская (да и общечеловеческая) реальность такова, что *разные общества живут сегодня в разных парадигмальных условиях, накладывающихся друг на друга*. Традиционное общество в Индии причудливо проступает сквозь западно-демократическую модель политического устройства. Религиозный фактор в исламском мире приобретает все большее значение, повышая роль забытых и казалось бы преодоленных структур креационистского сознания. Влияние марксизма на некоторые страны Восточной Европы и Азии столь велико, что рудименты этого подхода постоянно дают о себе знать сквозь недавно принятые, но еще далеко не вполне осознанные нормативы буржуазной философии. И наконец, сам капиталистический мир впитал многие элементы социал-демократического, умеренного социалистического подхода, чем существенно затемнил и видоизменил стройность философии политики предшествующих этапов истории буржуазных обществ.

В такой ситуации, когда одновременно в политическом дискурсе могут присутствовать *все четыре базовых подхода* – в частности, четыре несводимые и конфликтные модели понимания природы, сущности и функции элит и масс, – перед философами политики стоит очень трудная задача: *выявление и фильтрация соответствующих парадигм, разведение по сторонам системы аргументов, соответствующих каждой из них.*

Теория элит в неомакиавелистской школе

Теория элит была развита как самостоятельный раздел современной политологии представителями школы неомакиавелизма.

Никколо Макиавели – это философ политики, который предложил вынести за скобки содержательную (или ценностную) сторону политического процесса, сосредоточив свое основное внимание на описании *технологии удержания власти*. Макиавели можно назвать "первым политтехнологом". В конце XIX – начале XX века возникла школа философов политики, экономистов и социологов, которые пытались взглянуть на структуру Политического так же холодно и жестко, как в свое время Макиавели, вынося за скобки морально-ценностную риторику современных им политических партий и движений – как либеральных, таки консервативных или социалистических.

Политический класс Гаэтано Моска

Один из крупнейших представителей этого направления, итальянец Гаэтано Моска разработал теорию "*политического класса*".

Главным импульсом, который подвиг его дать холодный и подчас жестокий анализ современного общества, было раздражение от гуманистической, либерал-демократической риторики, которую он слышал со всех сторон, но которая вызывающе контрастировала с конкретной социальной реальностью. Сходство с Макиавели требует вместе с тем определенных уточнений. Макиавелли писал свои труды в фазе перехода Европы к парадигмам Нового времени, и его философия политики несла в себе отрицание сакрального (католико-имперского) пласта в системе Политического (Макиавели по-своему приближал Новое время, готовил пути либеральной мысли). Гаэтано Моска творил уже в разгар Нового

времени, и его критика направлена в большей мере против либеральной риторики. Если Макиавели десакрализировал европейскую сакральность, то Моска (и другие представители неомакиавелистской школы) демифологизировали само либерально-демократическое общество, возникшее как *продукт десакрализации*. С трудами Макиавели эту школу роднит методология, но контексты – исторический и парадигмальный – существенно различаются.

Моска исходил из модели перманентизма, из принципа, что *человеческое общество по сути не меняется*, несмотря на смену идеологических и социальных декораций. За разговорами о прогрессе, демократии, развитии и свободе стоит неизменная и довольно эгоистическая человеческая природа. Следовательно, все аргументы либерал-демократии относительно превосходства современных идей и политических институтов, являются "бессодержательной пропагандой", служащей лишь прикрытием и оправданием для новых социальных элит. В духе классового подхода Моска называл современную демократию – "плутодемократией", т.е. "властью богатого, состоятельного народа". По сути, такой подход подчеркивал специфику современных элит, напрямую связанных именно с финансовой и имущественной составляющей жизни.

Моска предложил гипотезу о том, что властная структура общества и в древности и в современности остается принципиально одинаковой. В любом обществе существует правящий, *политический, класс*. Этот правящий класс, с его точки зрения, обладает постоянными признаками как в эпоху кастового общества, так в обществе сословном и классовом, и останется таковым даже при гипотетическом социалистическом и коммунистическом строе. Если оставить в стороне качественную сторону элит, их самоидентификации, их идеологии и саморефлексии, то остается чисто технологическое, функциональное описание.

С этой точки зрения, элиты обладают *общим набором качеств*, и поэтому могут быть изучены как самостоятельное структурное явление.

По Гаэтано Моска, в любом обществе существует "политический класс" – "класс" не в марксистском понимании, но, скорее, в смысле "элиты". Задача этого "политического класса" проста – властвовать, сохранять власть и бороться против тех, кто бросает ей вызов. "Политический класс", по определению, есть "правящий класс", и он отчаянно всеми средствами борется за то, чтобы оставаться правящим и далее.

Для Моска все равно, утверждают ли жрецы и кшатрии свое божественное происхождение, пророки – то, что они избраны Богом, а капиталисты – что они обладают большей инициативностью, чем пролетарии, и поэтому имеют над ними превосходство. По Гаэтано Моска, все это – чистая демагогия; что бы ни говорили представители "политического класса", это лишь *прикрытие для осуществления ими властных функций*.

Согласно Моска, эгалитаристкие и демократические теории, формально провозглашающие отказ от принципа элитарности, избранности, заявляющие об отмене постоянной властной группы, на самом деле, лишь прикрывают собой реальные устремления нового "политического класса", его волю к власти, завуалированную особой формой "политической демагогии". Это тот же тип людей, и раньше составлявших костяк властных элит, но действовавших под другими лозунгами. В корне "политического класса" лежит особый психологический настрой определенного социального типа, который при любых обстоятельствах и под любым предлогом стремится стать *субъектом* политики, а не ее *объектом*.

Закон олигархии

Другой автор этой социологической школы, Роберт Михельс, ввел понятие "железный закон олигархии"[*] ("железный закон олигархических тенденций").

Подход Михельса дополняет идеи Моска.

"Ротация элит" Вильфредо Парето

Сходную теорию разработал Вильфредо Парето, социолог, экономист, политолог, философ политики. И Парето и Моска вдохновлялись идеями швейцарского экономиста – Леона Мари Эспри Вальраса, создавшего социологическую модель равновесия.

В отличие от экономистов либеральной и марксистской школы, признающих асимметрии (у марксистов – противоречия) экономического развития в качестве движущего фактора, Вальрас утверждал, что все системы хозяйства тяготеют к равновесию и любое отклонение или изменение в экономической сфере тут же провоцирует восполнение на другом уровне. По Вальрасу, экономическая система всегда остается сущностно идентичной.

Парето, отталкиваясь от перманентизма Вальраса, развил "теорию ротации элит". Он, как и Моска, не делал качественных различий между кастами, сословиями и классами.

Согласно Парето, в обществе существует постоянный *баланс элит*, тяготеющий к равновесию. С одной стороны, существует "правящая элита", находящаяся в данный момент у власти. На противоположном полюсе пребывает "потенциальная элита", "*контрэлита*", которая может и хочет стать правящей, но *пока* таковой не является. Существует также "*антиэлита*", включающая антисоциальные (криминальные) элементы, принципиально противящиеся любой социальной организации и противостоящие любой элите. Есть также "*неэлита*", т.е. массы, социальный тип, не способный превратиться в элиту ни при каких обстоятельствах, но в целом принимающий законы политической организации, устанавливаемый элитами.

Элита и контрэлита состоят из социально активных, волевых, предприимчивых людей, обладающих сильным притяжением к власти, стремящихся править и властвовать. Они и составляют "политический класс". Вне власти и правления этот тип не мыслит себя, не может существовать. *Господство – это смысл существования таких людей.*

Правящая элита всегда действует приблизительно по одному сценарию, повторяющемуся цикл за циклом. Добившись власти высоким напряжением сил и воли на первом этапе, элита стремится укрепить свое господство на втором, дряхлеет и ослабевает (стагнирует) на третьем, и падает на четвертом, уступая место *иной элите*.

Свежая элита отличается динамизмом, созидательностью, мощью. Она открыта к новизне и легко впитывает в себя достойные ценные кадры. Потом она замыкается в себе, становится менее проницаемой – проникновение в нее крайне затруднено и избирательно. И наконец, на последней стадии цикла правящая элита вообще не приемлет людей со стороны, предпочитает передавать власть совершенно недееспособным, но своим представителям, нежели деятельным и эффективным *чужакам*. Так элита начинает вырождаться и слабеть. Отрываясь от контакта с массой, элита теряет энергию и силу, превращает власть в привилегию, утрачивает возможность адекватно реагировать на политические и социальные вызовы.

Контрэлита

Когда правящая элита замыкается в себе и вырождается, в обществе образуется альтернативный ей полюс, названный Парето "*контрэлитой*". Контрэлита представляет собой психологический тип активных волевых людей, обладающих всеми необходимыми данными, чтобы соучаствовать во власти и управлении обществом, но лишенные возможности делать это из-за непроницаемости правящей элиты. На предшествующих этапах цикла для таких людей пути во власть остаются открытыми, и они способны в нее интегрироваться. Тогда контрэлиты не возникает; отдельные "обиженные" недостаточно концентрированы и количественно весомы, чтобы сложиться в организованную группу. Но по мере замыкания правящей элиты в себе и ее дряхления, отторженные от власти носители политической энергии, активности и повышенной жизненной силы начинают консолидироваться в сплоченную силу и становятся "контрэлитой". "Контрэлита" серьезно отличается от окружающей ее неэлиты, массы, "молчаливого большинства" по своим психологическим и социологическим характеристикам, но они часто представляют себя как "выразители воли масс, недовольных правящей элитой".

Антиэлита

Существует и еще один особый тип, "антиэлита", состоящий из преступников, первертов, людей творческих профессий, богемы, свободных маргинальных элементов. Эти люди наделены повышенной активностью и силовым потенциалом по сравнению с массами (простой "неэлитой"), но при этом принципиально неспособны *преобразовать свой разрушительный импульс в созидательный*. Оппонируя правящей элите, противясь ее организующей воле, они ни при каких обстоятельствах *не могут ее заменить*, движимые стихией *чистого отрицания*. От контрэлиты антиэлиту отличает именно принципиальная невозможность *превратиться в правящую элиту*. А от неэлиты – буйство и непокорность, повышенный жизненный тонус и хаотическая активность.

Антиэлита существует в обществе всегда, но активизируется по мере того, как слабнет власть правящей элиты и замедляется ее ротация. В определенных ситуациях контрэлита и антиэлита сближаются в своем отрицании "правящего класса", но снова расходятся, как только контрэлите удается осуществить свой план, и, свергнув властителей, занять их место[5].

Антиэлита в такой ситуации продолжает свою стратегию бунта и фронды и становится жертвой нового цикла власти[6].

Ротация элит

Эти циклы в жизни элит Парето называет общим термином "ротация", "постоянная смена". Пришедшая к власти новая элита (вчерашняя контрэлита) на первом этапе сталкивается с множеством новых и неожиданных проблем и вызовов, связанных с властью; чтобы справиться с этим, она активно впитывает в себя дееспособных и активных людей из разных социальных слоев. Это необходимо ей, чтобы закрепиться. На этом этапе цикла элит ротация идет быстро, активно, и ее объем максимален. Позже она затормаживается. Еще позже вообще останавливается, что приводит к зарождению новой контрэлиты и перевороту. И цикл ротации элит начинается снова.

Закон ротации элит, прекрасно подтвержденный историческими фактами, показывает, что для самосохранения господствующие элиты должны постоянно поддерживать цикл обновления, подтягивая кадры из разных сфер общества. Критическим порогом является появление "контрэлиты". Как только это происходит, у власти возникает серьезный конкурент, способный ее опрокинуть. Если и на этом этапе не предпринять усилий по

активизации ротации, старые элиты обречены. В этом выражается закон равновесия Вальраса, примененный к политике.

Развивая теорию ротации элит, Парето считал оптимальным сделать этот процесс постоянным, и тем самым концептуально закрепить социальное равновесие, которое в противном случае будет восстанавливаться слишком жестким и рискованным образом. В своем "техническом" (не "гуманитарном") аспекте демократические системы дают для этого оптимальный инструментарий.

Для Парето совершенно не важно, какой идеологией оправдывают свой революционный порыв контрэлиты, и на какой мировоззренческой платформе стоит элита правящая. Это зависит от конкретных исторических обстоятельств и настроений в обществе. С точки зрения всей неомакиавелистской школы, функциональная технология баланса элит намного важнее схоластики революционных или консервативных идеологий, которыми прикрываются силы, ведущие борьбу за власть.

Глава 14. Ресакрализация Политического в Новое время (антитезы либерализму)

Смысл Нового времени сводится к *десакрализации Политического*. Рассмотрим тенденции, противостоящие (в той или иной степени)*десакрализации*. Эти тенденции идут *против* основного вектора развития философии политики Нового времени, представляя собой разнообразные формы *несогласия* с ним.

Аксиома философии политики XXI века: либерализм=современность

Окончательной парадигмой философии политики Нового времени является либерализм. Именно либерализм (и никакая иная форма политической философии) представляет собой наиболее чистую концептуальную, идеологическую, философскую и мировоззренческую матрицу Нового времени и, соответственно, прямую и совершенную *антитезу того, чем являлась сакральная политика,* философия политики традиционного общества.

Это утверждение далеко не очевидно, и такой вывод стал напрашиваться только по мере развития политических и идеологических процессов, составлявших основное содержание истории XX века. Либерализм, появившийся в Новое время вместе с другими современными идеологиями, до определенного момента воспринимался лишь как *одно из направлений* современности, наряду с другими. Более того, сплошь и рядом он выступал не сам по себе, в чистом виде, а в альянсе с другими идеологическими и политическими тенденциями – национальными, социальными, демократическими и т.д., и до определенного момента среди современных политических учений было нелегко различить наиболее универсальную, обобщающую и стержневую тенденцию.

Вплоть до последних лет право на то, чтобы точно отражать "дух современности", "дух Просвещения", оспаривали у либералов социалисты и коммунисты. И только в конце XX века многие вещи встали на свои места.

Окончательное отождествление либерализма с сущностью философии политики Нового времени стало возможно только тогда, когда победа либеральной идеологии, либеральных ценностей над последним оплотом их планетарной масштабной (идеологической и

политической) *антитезы* – советским режимом – доказала исторический вектор современности, наглядно обнаружив в коммунизме и социализме *архаические* (т.е. недостаточно "современные") признаки, скрытые под внешне современными тезисами и теориями.

Раз именно либерализм воплощает в себе основной вектор философии политики Нового времени, то политические теории, появившиеся в этот период и *несогласные* с аксиомами либерализма, в той или иной степени *расходятся и с магистральной парадигмой современности*, а их корни следует искать в *иных* контекстах – в первую очередь, в традиционном обществе и сакральных архетипах. Это характерно как для *консервативных* течений, отстаивающих традиционные ценности открыто и явно, так и для целого ряда политических идеологий, лишь *внешне вписывающихся в контекст современности* и только формально соглашающихся с ее базовыми принципами и тенденциями. Можно назвать этот тезис "*аксиомой философии политики XXI века*".

Либерализм – это квинтэссенция радикальной десакрализации Политического, идеология, ориентированная на его дезонтологизацию, минимализацию и, в конечном итоге, упразднение. Отсюда верно и обратное: все то, что в той или иной форме противостоит либерализму, несет в себе явно или косвенно элементы "сакрализации" ("ресакрализации"), онтологизации (реонтологизации), максимализации и аффирмации (реаффирмации) Политического.

Перечень антилиберальных (нелиберальных) идеологий

Какие типы политических философий противостоят эксплицитно (открыто) либерализму? Это:

- традиционализм;

- (фундаментальный) консерватизм;

- клерикализм (интегризм);

- монархизм (роялизм);

- революционный демократизм;

- социализм;

- коммунизм;

- анархизм;

- социал-демократия;

- консервативная революция,

- холистский (от греческого "холос" – "целостный") национализм;

- фашизм;

- национал-большевизм.

Перечисленные политические мировоззрения, существовавшие в европейской (и неевропейской) мысли в Новое время, при всем их различии имеют *общий знаменатель*: они *отрицают либеральное мировоззрение*, отвергают его основные принципы и аксиомы ("справа" или "слева", радикально или умеренно). Есть одно общее свойство, присущее всем этим идеологиям: они *антилиберальны* или, по меньшей мере, *нелиберальны*. Они рассматривают себя как *альтернативу* либерализму, и оценивают либерализм в самих его предпосылках *как явление негативное*.

Поскольку *либерализм есть выражение духа современности, а антитезой современности является традиция,* в этих идеологиях следует искать явные или скрытые, прямые или косвенные *следы традиционного мышления. И*менно эти следы сближают их между собой, несмотря на различия и противоречия.

Признав идеологический либерализм за эталон современности, мы приходим к пониманию определенного концептуального единства философии политики Нового времени, в которой сближаются между собой ранее разведенные по разным полюсам идеологии. Одновременно мы выделяем блок политических воззрений, оппонирующих доминантной либеральной линии Нового времени.

Взгляд, переставляющий привычные акценты в политической истории, стал возможен только в результате драматических событий конца XX века, когда обнаружились доселе скрытые и неочевидные закономерности мировой истории. Ранее метод классификации идеологий по критерию их отношения к либерализму был немыслим; сегодня же именно он позволяет понять логику истории политических идей и режимов последних столетий.

Разберем основные виды антилиберальных (нелиберальных) политических идеологий, существовавших в Новое время.

Традиционализм XX в.(Генон, Эвола)

"Интегральный традиционализм" представляет собой *наиболее полное и последовательное* отвержение всей *современной* парадигмы философии политики.

Законченное выражение в XX веке эта позиция нашла в трудах французского философа Рене Генон и его итальянского последователя (довольно оригинально развивавшего идеи учителя) Юлиуса Эволы, хотя у них была целая цепь предшественников.

Рене Генон является основателем *философии интегрального традиционализма*. В его трудах мы находим детальное изложение парадигмы Традиции, идейных основ традиционного общества во всех его разновидностях. Генон последовательно и методично выделил основные принципы двух взаимоисключающих парадигм: парадигмы Традиции и парадигмы современности. При этом уникальность позиции Генона состояла в том, что он однозначно провозгласил приверженность парадигме Традиции, и используя современный философский язык, постарался доказать, что парадигма современности является лишь извращением, вырождением, результатом регресса и деградации относительно парадигмы Традиции, а никак не наоборот. Труды Генона представляют собой наиболее законченную и совершенную базу фундаментального консерватизма, причем столь основательную и бескомпромиссную, что для более умеренных консерваторов ее усвоение представляет серьезные трудности. Идеи Генона и Эволы, философию традиционализма, вытекающую из концепций этих авторов, можно считать *предельной формой антитезы современности*. Здесь без всяких двусмысленностей и оговорок отрицается прогресс, осуждается дух

современности, отвергается вся философия и вся политика Нового времени, разбиваются скрижали эпохи Просвещения.

Философские и политические позиции традиционалистов представляют собой радикальную, тотальную, открытую и бескомпромиссную антитезу либерализму. Между фундаментальным консерватизмом (традиционализмом) и либерализмом в сфере идей существуют симметричные отношения: если один – тезис, другой антитезис, если один – плюс, другой – минус и т.д.

Показательно, что одна из наиболее известных книг Рене Генона называется "Кризис современного мира", а теоретический обобщающий труд Юлиуса Эволы – "Восстание против современного мира". Названия более чем красноречивые.

Влияние традиционалистов на политические идеологии XX века было незначительным. Однако с точки зрения философского содержания, они намного глубже и фундаментальнее большинства консервативных политиков и философов. Традиционалисты доводят до логического предела, до емких решительных формулировок основные темы критики современности с позиции Традиции, у других консерваторов присутствующие фрагментарно, незаконченно, эмоционально и сбивчиво. Фундаментальный консерватизм в философии и политике последних столетий будет понятен только исходя из обобщающих масштабных выводов традиционалистской школы. Генон, Эвола и их последователи дают важнейший ключ к пониманию этого направления, позволяют корректно расшифровать другие, более умеренные, частные или эклектичные его версии.

Всплеск интереса к традиционалистским авторам в современной философии и политологии показателен: если труды многих консервативных мыслителей и политиков прошлого утратили актуальность, будучи полностью зависимыми от локального исторического контекста, то обобщения традиционалистов школы Генона ценны и методологически адекватны вплоть до настоящего времени.

Фундаментальный консерватизм в XVIII – XIX веке

Вспомним теперь, как проходил процесс модернизации европейской политики, и какую роль играли в этом протестантские течения в философии. Учитывая это, вполне логично, что исторические формы фундаментального консерватизма в Европе, как правило, были сопряжены с *католическими* партиями и движениями, – в частности, с так называемой "Контрреформацией". Контрреформация представляет собой радикальную и последовательную реакцию консервативно-католических кругов на подъем протестантизма и становление политических форм, прямо или косвенно поощряемых протестантской политической философией, – в том числе, буржуазных "государств-наций".

Наиболее яркими представителями фундаментального католического консерватизма были французы Жозеф де Местр, Луи Бональд и испанец Доносо Кортес.

Основатели фундаментального консерватизма были европейскими аристократами, которые, осмысляя плоды Реформации и наблюдая последствия Великой Французской Революции, пришли к выводу, что движение в направлении индивидуализма, прогрессизма, модернизации и либерализма, т.е. утверждение парадигмы Нового времени в философии и политике, является *отрицательным и ошибочным направлением человеческой истории*, и что ему необходимо противопоставить программу *радикального возврата к старой системе ценностей* – к сословному обществу, религии, корням европейской сакральной (монархически-клерикальной) системы. Так как "сакральные корни" для этой категории

консерваторов были католическими, то за идеал бралась "благословенная эпоха Средневековья", феодальный порядок.

Это направление получило название "*контрреволюция*", и отправляясь от Де Местра, Бональда и Кортеса оно шло к консерваторам более поздних эпох – к Шарлю Моррасу, Анри Масси, Леону Доде, Морису Барресу и т.д.

Жозеф де Местр

Жозеф де Местр (один из крупнейших деятелей французского масонства, последователь мистического учения Сен-Мартена) в юности был увлечен либеральными тенденциями, но постепенно сделал из мистических масонских доктрин вывод, прямо противоположный революционным масонам-либералам. Мистицизм де Местр воспринял как приглашение к духовному просветлению жизни, к ее сакрализации, как необходимость возврата к духу Средневековья, к возрождению всеохватывающего католического мировосприятия, к новой жаркой вере в догмы, обряды, традиции и обычаи Римской Церкви. Именно де Местр был одним из инициаторов введения догмата о "непогрешимости Папы". Если масоны-либералы видели "*альтернативную сакральность*" в новом светском обществе свободы, равенства и братства, то де Местр предлагал, напротив, вернуться *для этого* к истокам, противопоставляя неудовлетворительной современности не утопию будущего (революцию), но утопию прошлого (реставрацию).

Крайне реакционные взгляды стали причиной изгнания де Местра из Франции, ему дал прибежище король Сардинии, чьим послом в России он и стал. Показательно, что один из основных программных трудов де Местра называется "Вечера в Санкт-Петербурге". Его учеником был известный русский философ Петр Чаадаев.

Любопытно, что западник и главный оппонент русских консерваторов-славянофилов Чаадаев отталкивался в своих идеях от крайне реакционного мыслителя де Местра. Но для того, чтобы корректно расшифровать этот парадокс, следует вспомнить о различиях в политической философии православия и католичества. Даже крайний католический консерватизм де Местра относительно православного фундаментализма славянофилов (хотя тоже весьма относительного) представлялся чем-то вполне "прогрессивным".

Доносо Кортес

Доносо Кортес был испанским политическим деятелем; в юности он также прошел через искушение либерализмом, участвовал в революционных кружках, но постепенно пришел к выводу, что цели заговорщиков-революционеров являются разрушительными, губительными и нигилистическими: они ведут к распаду человеческой души, нравственности, веры, социальных и политических традиций, увлекают человечество в бездну отчаяния и пустоты. Будучи прекрасно знакомым с реальностью революционных либеральных кругов, он сформулировал их развернутую и аргументированную критику. В противовес им он выдвинул альтернативную программу – *радикальный консерватизм*, императив возвращения к ценностям католической церкви, монархического государства, традиционной этики, обрядности, нравственности.

Кортес сформулировал важные принципы философии политики в ее глубинном онтологическом понимании. В своей программной работе "Эссе о католицизме, либерализме и социализме" (Мадрид, 1851) он писал: "Любой значимый политический вопрос обязательно заключает в себе серьезное богословское содержание". Иными словами, если ясно описать глубинные принципы и цели современной философии (либерализма и

социализма), то консервативное религиозное сознание неминуемо воспримет их как проявления "мирового зла" – "сатанизма", "люциферизма", "учения антихриста".

Новое время приучает людей рассматривать религию и традиционное общество глазами прогрессистов (либералов и социалистов) и выносить суждение, исходя из парадигм современности. Кортес предложил проделать *обратную* операцию: взглянуть на современные учения глазами полноценного человека традиционного общества, делающего такой выбор сознательно и обдуманно. В таком случае современность теряет видимость очевидности и безальтернативности и предстает как совокупность необоснованных, злостных и губительных *внушений*, за которыми религиозное сознание безошибочно угадывает присутствие "злых сил".

Значение теорий Кортеса для становления консервативной мысли трудно переоценить, так как он предложил носителям традиции не просто оборонительную и апологетическую тактику противодействия современности, но призвал их к активной, осознанной и наступательной борьбе с духом Нового времени, распознанным как "дух зла".

Луи де Бональд

Луи де Бональд, французский политический деятель и консервативный философ, стремился переосмыслить политические события Европы конца XVIII – начала XIX в консервативно-религиозном ключе. Он считал, что необходимо заново *свести воедино человеческое и Божественное*, которые были разведены (и даже противопоставлены друг другу) у мыслителей Просвещения. "Французская Революция началась с провозглашения прав человека, – писал де Бональд, – а завершится она должна провозглашением прав Бога". Привнесение в современное гражданское общество религиозного (католического) измерения переведут это общество в новое качество, и сословный иерархический строй получит в таком случае новое обоснование.

Согласно Бональду, необходимо примирить между собой "политическое общество" и "религиозное общество", подчинив их в равной степени божественному началу. Иными словами, Бональд предлагает активную социальную программу, *консервативный проект*, который заключается не просто *в отстаивании прошлого*, но в серии активных созидательных шагов по новому и гармоничному соединению того, что было разъединено (и противопоставлено) Просвещением и Новым временем – сословия, классы, религии, государства, нации. В этом можно увидеть базовые установки того явления, которое позже – в XX веке – получит название "консервативная революция".

Просвещение в германском контексте

В Германии политико-культурные процессы развивались по несколько иной логике, нежели в латинских странах Европы. Призыв Французской революции и Просвещения были восприняты весьма своеобразно. Это связано с особым историческим, культурным и географическим контекстом Германии, которая в рамках Европы представляла собой наиболее "восточный" в парадигмальном смысле полюс. В таких случаях следует самым серьезным образом учитывать влияние географического фактора на философию и политику, осуществляя при переходе от одной культурной зоны к другой скрупулезный "*перевод контекстов*". Как в различных языках любое терминологическое соответствие будет всегда приблизительным и неточным, так и сходные по внешним признакам явления в разных географических и культурных ландшафтах могут означать весьма разные вещи[1].

При рассмотрении консервативных тенденций в Германии следует в первую очередь обратить внимание на то, что здесь – в отличие от Франции и Англии – *либеральные тенденции составляли меньшинство*, а консервативный настрой, напротив, преобладал. Если такие фигуры, как де Местр, де Бональд или Кортес были в своих обществах в меньшинстве и возвышали свой голос против хора прогрессистов-либералов, то в Германии консерватизм был намного более органичен и естественен. Де Бональд стремился перетолковать определенные постулаты либерального Просвещения в консервативном ключе, тогда как *германское Просвещение* уже в основе своей было (за редким исключением) *довольно консервативным*.

Если в Европе в целом (особенно во Франции, Англии, Италии) победило Просвещение (и когда мы говорим о фундаментальном консерватизме в этом контексте, мы говорим об оппозиции), то в Германии возобладало "Антипросвещение", "Контрпросвещение" (нем. "Gegenaufklaerung"). Причем под термином "Gegenaufklaerung" следует понимать не "реакцию на Просвещение", не его отторжение и опровержение, но некий интеллектуально-культурный настрой, который даже *современность заведомо перетолковывал и понимал в довольно консервативном ключе*. Луи де Бональд предлагал *пересмотреть* принципы Французской революции в католико-консервативном ключе, а в Германии деятели Просвещения – Гете, Шиллер, Гердер, братья Шлегели и т.д. – само "Просвещение" понимали именно как *религиозно-консервативную реальность* и пересматривать для этого им ничего не требовалось.

При смене культурных контекстов (от французского к германскому) учения, лозунги и теории тонко *меняли свое содержание;* будучи помещенными в иное цивилизационное парадигмальное поле, они получали иное толкование.

Политический романтизм

Одним из проявлений фундаментального консерватизма в Германии была *философия немецких романтиков*. Немецкий романтизм был не только ярким эстетическим и литературным движением, но и своеобразной философией политики, которая по основным параметрам оказалась антитезой западно-европейскому либерализму. Общей чертой всех романтиков была идея *возвращения к сакральному*. Понимание сакрального у каждого из них варьировалось, но большинство стремилось не просто вернуться к католическим нормам и догмам Средневековья (хотя Новалис в последние годы принял католичество), но пойти еще глубже – к единству со священной природой, к манифестационизму (отсюда интерес братьев Шлегелей к индуизму и восточным религиям), к мифическим временам дохристианской культуры или к магическим и алхимическим сюжетам европейского фольклора (Вильгельм Тик, Клеменс Брентано, Ахим фон Арним, Адам Мюллер и т.д.).

Предтечей романтизма принято считать философа истории Иохана Готфрида Гердера. Гердер считал, что мифы, религиозные верования и культуры различных народов составляют основу оригинальных и неповторимых восприятий мира, которые не могут быть измерены единой рациональной шкалой и несводимы к ней.

Знаменитым высказыванием Гердера является выражение: "народы – это мысли Бога". Эта предпосылка не только входила в прямое противоречие с прославлением рациональности и индивидуализма в либеральной философии Просвещения, но была еще более "консервативной" по сути, нежели католический подход, признающий сакральность лишь за догмами и нормативами Римской Церкви. Случай Гердера весьма показателен для того смещения смыслов, о котором мы говорили выше. Обращаясь к Просвещению и освобождению от устоявшихся штампов и предрассудков, Гердер двигался *не к*

кристаллизации либеральной парадигмы, но, напротив, обращался *к глубинным пластам сакрального*, к манифестационизму, к тем параметрам традиционного общества, которые *предшествовали* введению креационистской парадигмы. Обращение к "новому", к "освобождению", к "прогрессу" несет себе в случае немецкой философии совершенно *иной* смысл, нежели в контексте современности, понятой *либерально.* Это абсолютно иной проект, проект революционного возвращения к основам и корням, взгляд на историю как на циклическое действие, как на "вечное возвращение".

Нечто подобное свойственно и другим фигурам немецкого Просвещения – Гете, Шиллеру и т.д.

Развитие науки, искусства и технологий романтики помещали в целостный, холистский контекст *преображения мира*, восстановления связи между человеческой реальностью и Вселенной живых священных сил, пронизывающих мироздание и человеческую историю.

Показательно, как естественно немецкая философская мысль стремилась к единству и цельности. Так философ Фихте, утверждавший в духе либерализма и индивидуализма приоритет "эго", "я", по мере развития своей теории пришел к выводу о том, что это "я" должно охватывать всю реальность, возвышаясь далеко над уровнем индивидуума, отождествляясь с "мировым духом".

Другой немецкий философ Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг заходил с другой стороны, и обосновывал наличие животворного и мыслящего принципа в самой природе, которая исполнена сознания и духа и гармонично объединяет божественные и человеческие уровни.

Отправляясь и от субъективного принципа (рационализм) и от объективного принципа (натурализм) мысль немецкого Просвещения неизменно *преодолевала рамки индивидуума*, стремилась к цельности и всеобщности, к философской модели, которая синтезировала бы на высшем сверхчеловеческом уровне пары противоположностей. На философию политики это проецировалось в виде *холистских моделей общества*, где модернистические (точнее, социалистические) элементы "нового" органично сопрягались с консервативными тенденциями "монархизма" и "традиции". Именно в немецком просвещении и в немецкой философии XVIII-XIX веков более всего присутствуют "консервативно-революционные" элементы, сплавляющие воедино фундаментальность и проект, любовь к истокам и устремление в будущее.

Для всего этого направления характерна "ориентация на Восток" (по-немецки "Ostorientierung"), интерес к древним культурам, экзотическим религиям, забытым культам. Германия в политическом романтизме интенсивно стремилась сделать актуальными те измерения, которые были давно утрачены в западной традиции.

Показательно, что романтики были тесно связаны с мистическими оккультными обществами и теориями, которые развились в лоне протестантизма как своего рода противовес выхолащиванию сакрального, рационализму и индивидуализму. Таковы доктрины Якова Беме, Гихтеля, шведа Сведенборга, "мага" Агриппы Неттесгеймского, многочисленных алхимических и розенкрейцеровских организаций.

Учет влияния "тайных обществ" на политический романтизм очень важен, поскольку он может прояснить структуру той "*параллельной сакральности*", которой вдохновлялись романтики и которую они стремились воплотить в жизнь[2].

Показательно, что романтики ощущали особенную близость с Грецией, а не с Римом, что соответствует географическому и цивилизационному дуализму Восток-Запад в рамках европейской цивилизации. Подробно эта тема развита в творчестве немецкого поэта-романтика Гельдерлина.

Гегель – Абсолютное Государство

Философия Гегеля и его концепция "абсолютного государства" являются важнейшим элементом консервативной мысли, оппозиционной духу Нового времени. Гегель был последователем романтиков, Гете, Шеллинга, во многом на него повлияла философия Якоба Беме.

Фридрих Гегель поставил перед собой грандиозную задачу выразить в терминах рационалистической философии интеллектуальную модель, которая была бы *радикальным преодолением* основных тенденций современного духа. Философия политики Гегеля и, шире, все его наследие, представляют собой *монументальный памятник борьбы с либеральной идеей*.

В своих теориях Гегель отталкивался от философии Иммануила Канта, другого немецкого мыслителя, который развивал и систематизировал не менее грандиозный и впечатляющий, но *прямо противоположный* по вектору комплекс рационалистических и либеральных воззрений. Кант тщательно исследовал структуры "автономной рациональности", изучал формы мышления индивидуума, предоставленного самому себе и опирающегося лишь на свой рассудок. В своей философии Кант сосредоточил квинтэссенцию либерально-демократического сознания, применив модель индивидуального рассудка к науке, политике, эстетике и т.д. Поскольку именно либерализм является общим знаменателем того, что резонирует с духом современности, с парадигмой Нового времени, то рационалистическая философия Канта приобретает особое значение: она систематизирует и синтезирует самую суть духа Просвещения, развивая до логических пределов основные идеи, высказанные минимальными гуманистами, начиная с Фрэнсиса Бэкона, Декарта, Ньютона, Локка и т.д.

Уже на первых страницах своего фундаментального труда "Большая логика" Гегель опрокидывает аксиоматические постулаты Канта. По Канту, автономный рассудок не способен познать "вещь-в-себе", "реальность как она есть", которая обречена на то, чтобы оставаться "непознаваемой" и "ноуменальной". По Гегелю, такая констатация верна только для "обыденного сознания", философский же метод легко справляется с подобной задачей, переходя от рассудочной деятельности к высшим инстанциям сознания через инструментарий диалектического познания. Неснимаемый для Канта и либеральной мысли в целом дуализм субъекта и объекта решается Гегелем в "Большой логике" через операцию *синтеза*, обращения к той инстанции, где бытие и сознание становятся *тождественными друг другу*, и соответственно, происходит акт *абсолютного познания*.

Параллельно Гегель развивает учение об Абсолютном Духе, который, чтобы быть познанным (самопознанным), отчуждается от себя, переходя во множество вещей мира, а затем через многосложный процесс диалектики истории (направляемый хитростью Мирового Разума), вновь собирается в форме Абсолютного Субъекта в человеческой культуре, а та, в свою очередь, достигает пика развития в прусской монархии. Прусская монархия, управляемая просвещенным князем под покровительством ученых мужей, становится высшей точкой мировой истории, эсхатологическим аккордом ее завершения.

Отсюда вытекает учение об Абсолютном Государстве, которое созидается на последнем этапе истории и воплощает в себе триумфальное окончание перипетий Абсолютного Духа,

обретшего полноту самосознания. Здесь окончательно преодолены законы субъект-объектной дуальности, сняты оппозиции естественного и искусственного, множественного и единственного, материального и духовного и т.д.

Диалектика Гегеля является грандиозной теорией, стремящейся обобщить весь исторический опыт человечества и воплотить его качественные результаты в Абсолютном Государстве.

Показательно, что здесь не просто утверждается превосходство традиционного сакрального порядка над современным миром, но указываются *пути преодоления современности* и поясняется ее место в универсальной истории – современность распознается как очередное проявление "хитрости Мирового Разума", невидимо направляющего ход вещей к финальному триумфу. Так, сама функция современного рационализма, по мысли Гегеля, сводится к тому, чтобы подготовить объективные условия для наступления *новой эры абсолютной философии*, обнажив и заострив проблемы и противоречия (кантовские антиномии), которые эта философия и призвана победоносно преодолеть и снять с помощью диалектического метода. При таком подходе само Просвещение, Aufklaerung, оказывается не просто негативным моментом и чистым злом, как в теориях других консерваторов, но парадоксальным инструментом, способствующим – через его преодоление – стать этапом победоносного пути Абсолютного Духа.

Гегелевская философия продолжает тенденции всей консервативной традиции Германии XVIII-XIX веков, придавая интуициям мистиков, романтиков, Шеллинга, Гете и Фихте характер отточенной до нюансов философской доктрины. По сути, это было консервативно-революционное учение, не только признающее превосходство сакрального, но и объясняющего, почему сакральное уступило место профаническому, показывающее, как и зачем профаническое должно быть в конечном счете преодолено. Философия Гегеля представляет собой полноценный и дерзкий *консервативный проект*.

Далее выяснится, каким образом внешне прогрессивные идеологии – социализм и марксизм – скрывают в себе "сакральные" элементы вопреки формальным утверждениям, но уже сейчас следует обратить внимание, что Гегель оказал колоссальное и всеми признанное влияние на молодого Маркса, который с упоением слушал его лекции и включил диалектику Гегеля как важнейшую составляющую часть коммунистической философии. Корректное понимание места и значения философии политики Гегеля в общем контексте истории идей существенно поможет нам адекватно оценить истинное содержание марксизма и коммунизма.

Маркс заменил некоторые идеологические постулаты гегелевской доктрины на "материализм" (смысл которого нам еще предстоит выяснить), но сам каркас рассуждений остался прежним: в полной мере сохранился в марксизме и диалектический (во многом парадоксальный) подход к буржуазно-рационалистической философии. Будучи оцененной негативно в обоих случаях, она распознается, тем не менее, как явление, преодоление которого открывает "новую эру", "окончание истории" (в одном случае, у самого Гегеля, через Абсолютное Государство, в другом, у Маркса, через наступление коммунизма).

Показательно, что помимо марксизма Гегель оказал огромное влияние и на радикально консервативную мысль XX века – в частности, на главного теоретика итальянского фашизма Джованни Джентиле (воспринявшего идею "Аболютного Государства" применительно к фашистской Италии) и на интегрального традиционалиста Юлиуса Эволу (опиравшегося в ранних работах на гегелевское учение об Абсолютном Духе).

В целом, консервативные мотивы немецкой философии были гораздо более фундаментальными, нежели у французских консерваторов. Политическая философия романтиков, мистиков и диалектика Гегеля (позже Ницше и Хайдеггера) стремились отыскать *еще более глубокие* исторические корни политических и идеологических феноменов, нежели католико-имперская идеология Средневековья. У них мы встречаем устойчивый интерес к дохристианским элементам, к религиям Востока, к манифестационизму и тотальной сакральности. Кроме того, почти везде у немецких консерваторов преобладают мобилизующие моменты – проект, обращенный в будущее и требующий волевой реализации, а не просто ностальгическая тоска по утерянному прошлому. *Немецкий консерватизм несет в себе изначально революционные черты:* он не просто отвергает, но *стремится преодолеть Французскую революцию;* активно сражается за смысл истории и его истолкование, а не просто констатирует повсеместный упадок и вырождение. Германская политическая философия отличается ярко выраженным консервативно-революционным характером. В этой версии протестантизм оказал эффект, прямо противоположный ситуации в Швейцарии, Голландии и англосаксонском мире; отбросив давление католической догматики, он открыл свободный путь для фронтального и радикального поиска сакрального, обратил ход истории вспять.

Славянофильство

В России направление фундаментального консерватизма представляли философы школы славянофилов, такие как Хомяков, братья Аксаковы, Киреевские, и поздние славянофилы – Самарин, Константин Леонтьев и Николай Данилевский.

Консерватизм славянофилов существенно отличался как от французской, так и от германской традиции, что следует из неравенства контекстов (географических, исторических, культурных и т.д.)[3].

Поскольку Россия в XIX веке пребывала в довольно сложном идеологическом состоянии, окрашенном сильнейшим влиянием Западной Европы, воздействие европейских консерваторов на славянофилов (особенно первого поколения) было очень серьезным. На Хомякова и Киреевского большое впечатление произвели романтики, Гердер и Гегель, т.е. именно *немецкие* консерваторы.

Это влияние накладывалось на *русско-православный* контекст, который существенно *менял* смыслы. Так, позитивной парадигмой и высшим идеалом славянофилы считали:

- православную Московскую Русь,

- учение Восточной Церкви,

- обряды и традиции русского народа.

Русская история и философия политики развивались в (относительно) автономном религиозно-культурном контексте; католическая парадигма и протестантская проблематики были (в чистом виде) ей чужды. Европейское влияние на Русь в целом виделось славянофилам катастрофическим явлением, отчуждающим от национально-религиозных корней, нарушающим внутреннюю культурную и духовную гармонию. Поэтому славянофилы негативно оценивали реформы Петра Великого и возвеличивали идеал самобытной Московской Руси. Это был период "цельности" (Киреевский), которая позже – в результате раскола и романовских реформ – распалась на отдельные, отчужденные друг от друга составляющие – народ, дворянство, духовенство, чиновничество, сектантство и т.д.

И Реформация и Великая французская революция воспринимались славянофилами как признаки *общей агонии Запада*, который сбился с правого пути отнюдь не в XVI и не в XVII вв., а много столетий раньше. Следовательно, европейский консерватизм представлял для славянофилов весьма *относительную ценность*, так как то, против чего он был направлен, для русских было в основном чуждым, посторонним явлением. При этом глубокие и неожиданные интуиции немецких романтиков, взыскующих "утраченную цельность", были русским славянофилам очень близки: они совпадали (скорее, по настроению, а не по формальным историческим и теологическим признакам) с ощущением *трагической утраты сакральной полноты*, которая исчезла вместе со Святой Русью. Немецкие фундаментальные консерваторы были ближе славянофилам еще и потому, что не обладали четкой догматической моделью, имеющей силу *исторического прецедента* (в отличие от вполне конкретной католико-имперской модели французов и испанцев), и были ориентированы на *свободный поиск* высокого идеала. У русских прецеденты исторического идеала были (византизм, Московская Русь), и интуиции немецких романтиков ложились на благоприятную почву, гармонично сочетаясь с православным подходом.

Идеи славянофилов были ориентированы *против либерализма и духа современности*, который отождествлялся с западничеством в целом. Хомяков, Киреевский, братья Аксаковы считали, что Европа давно идет по ложному пути, и каждый новый этап лишь усугубляет положение. Эпоху Просвещения и ее влияние они расценивали *негативно*, видя в этом закономерный этап общего движения Запада к упадку и разложению. При этом спасение славянофилы видели в сохранении Россией самобытности и защиты от европейских влияний. При этом речь шла не только о том, чтобы *сберечь имеющееся,* но и о том, чтобы *возродить прошлое*, уходящее, отброшенное светскими реформами Петра и его последователей.

Так, славянофил Самарин предложил для обозначения этого направления термин "*революционный консерватизм*", подхваченный в XX веке Томасом Манном и Гуго Гофманшталем и ставший общим названием для интереснейшего направления в философии политики.

У ранних славянофилов не было окончательной ясности между принятием и неприятием "прогресса" как такового: развитие по западному пути они в целом отрицали, но считали, что эволюция царского режима в России в сторону народных допетровских традиций и обычаев может (и должно) быть делом будущего, *проектом*. В этом также есть определенная схожесть с немецкими консерваторами: не столько жесткое отвержение Просвещения, сколько перетолковывание его на особый лад. Славянофилы выдвинули *свою версию Просвещения* – просвещения России, народа и власти в национальном, религиозном, традиционном духе.

Поздние славянофилы выражались определеннее и категоричнее. Николай Данилевский разработал теорию "множественности культур", став ярким представителем перманентизма.

Константин Леонтьев, со своей стороны, выдвинул теорию "исторического упадка", предлагая искать выход для России в союзе с народами Востока, в частности, с Османской Турцией. Леонтьев в своей критике либерализма был радикален и беспощаден более остальных. В своих письмах он приводил такой этический парадокс: "Мне ближе жестокая и проворовавшаяся матушка-игуменья православного монастыря, чем безупречный с моральной точки зрения английский лорд Дизраэли".

Леонтьев имел в виду, что между русским и западным контекстом *не существует общей меры*: зло и добро для просвещенного европейского общества принадлежит к совершенно *иной* системе, нежели зло и добро общества русского. Но Запад привык навязывать другим

собственные критерии, и России, защищаясь, следует не поддаваться на это и отстаивать "свое" добро и даже "свое" зло, чтобы обеспечить самобытность во всей полноте. Параллельно Леонтьеву идею о несопоставимости моральных систем у разных народов развивал Фридрих Ницше.

Национализм и его разновидности

"Национализм" как политическое явление часто относят к разряду консервативных идеологий.

Национализм появляется в эпоху буржуазных революций, т.е. по времени возникновения это -*явление современное*. Но по философской ориентации оно не может быть однозначно причислено к тому, что мы называем *основной парадигмой современного духа*. Под "национализмом" понимают самые *разные* вещи; кроме того, для каждой нации характерны *собственные версии национализма*, подчас основанные на прямо противоположных идейных основаниях. Единой политической философии национализма не существует.

Национализм возникает в буржуазных государствах в тот момент, когда либеральные идеи и реформы приводят к распаду традиционных обществ, когда рассыпается монархическая сословная система, со всеми скрепляющими элементами – правом, цехами, системой владений и иерархиями. Либерально-демократические реформы неизбежно ведут к разделению и распаду целостных систем, общественных организмов на отдельные составляющие – вплоть до атомарных индивидуумов. От "сословного холизма" происходит переход к "гражданскому обществу". Но он осуществляется не в вакууме, а в конкретном историческом контексте, и всегда рядом есть соседние государства, находящиеся в состоянии "меньшего распада", готовые в любой момент воспользоваться хаосом и слабостью соседа. Для того, чтобы защитить либеральное "гражданское общество", придать атомарной массе минимальную упорядоченность и управляемость, буржуазные реформаторы и революционеры, как правило, прибегают *к идеям национализма*.

Национализм является переходным состоянием между сословным обществом и гражданским обществом, между централизованным иерархическим государством и свободной массой индивидуумов. Национализм – это явление современное, европейское, буржуазное.

Исторический смысл буржуазного национализма – в том, чтобы сохранить общность людей, живущих в государстве, без того, чтобы обратиться вспять – к традиционным формам коллективной самоидентификации. Национализм есть нечто промежуточное между реализованным проектом либерализма, который теоретически предполагает отсутствие любой коллективной идентификации, и тем пунктом, с которого начинается либеральная реформа, опрокидывающая сословный порядок.

Национализм – это первая стадия становления классового общества, и *главный инструмент буржуазной элиты*: материальная власть элиты над массами на этом этапе подкрепляется моральным императивом "национальной идеи". По сути, национализм сопряжен с практикой организации коллективной эксплуатации масс со стороны имущих слоев, и как таковой является продуктом их политического творчества.

Слово "национализм" происходит от слова "нация" (natio), на латинском изначально означавшим – "рождение" и подразумевавшим "место рождения", и в расширенном смысле – "коллективную идентификацию по месту рождения". Этот термин использовался неодинаково на разных этапах истории, но в современном смысле связан с концепцией

Государства-Нации, т.е. общности граждан, принадлежащих к определенному государству, говорящих на официальном языке этого государства, проживающих на его территории. Существует два полярных взгляда на сущность "нации" – органический (естественный) и механический (искусственный). Немец Гердер и его последователи понимали под "нацией" естественную общность людей (то, что сегодня принято называть греческим термином "этнос"). Француз Эрнест Ренан, напротив, видел в "нации" продукт искусственной организации, основанной на договоре и коллективной воле граждан.

Очевидно, что гердеровское определение позволяет трактовать нацию (этнос) в контексте традиционного общества и холизма. Позиция Ренана соответствует современному буржуазно-либеральному пониманию нации.

Еще более узко: в каждой стране и у каждого народа национализм играл совершенно специфическую роль и был окрашен тем контекстом, в котором он возник. С*колько наций, столько и национализмов*. Единой теории или философии национализма не существует.

Англосаксонский национализм – договорное объединение граждан

Рассмотрим конкретные примеры. Существует *английский национализм*. Он возник в эпоху первых протестантских войн, в период Оливера Кромвеля как инструмент сохранения единства общины, которая была разложена смутой, гражданской войной и радикальными кальвинистскими реформами. Такой национализм соответствует духу современности и является сущностно либеральным. Он складывается как инструмент консолидации буржуазного государства и призван обеспечивать его моральную устойчивость. Он не противоположен индивидуализму и фритрейдерству[*], но дополняет их, служит им защитой и опорой.

Представление о нации в данном случае является механистическим, в смысле Ренана. Либеральный национализм мобилизует с помощью пропаганды и социальной мифологии массы на защиту имущественных и политических интересов властной элиты. Национализм английского (англосаксонского) типа не связан напрямую ни с культурой, ни с этносом, ни с религией, ни с расой (цветом кожи). Он не имеет ясного содержания и выполняет функции коллективной идентификации лишь косвенно: его цель мобилизовать членов гражданского общества для защиты этого общества от потенциальной внешней угрозы. Самостоятельного содержания и автономного смысла он не несет, и по мере удаления внешней угрозы должен постепенно исчезнуть.

Английский национализм, зародившись при Кромвеле, сохранил свое значение и после реставрации Стюартов, подчинив своим принципам монархическую систему, которая представляла собой внешний фасад английского общества, на деле давно ставшего буржуазным классовым обществом с "сословным макияжем".

Наиболее полно этот тип национализма развился в Соединенных Штатах Америки. Американцы под термином "nation" понимают именно модель гражданского либерально-демократического общества, не имеющего позитивной коллективной идентификации, но нуждающегося в защите от внешних угроз и распространении своего влияния в других регионах планеты. Американским националистом может быть представитель любой расы, любой веры (протестант, атеист, католик, агностик или даже сатанист). В этом случае "нация" это искусственная договорная форма объединения атомарных индивидуумов и ничего более.

Французский национализм: роялисты и якобинцы

Французский национализм имеет две разновидности, и обе они существенно отличаются от либеральной англосаксонской модели.

Первая версия французского национализма может быть названа "крайне правой" или "консервативной". В ней основной акцент падает на единство государства, централизм управления, укрепление вертикали власти.

Этот национализм связан с направлением, которое перетолковывает государственность в фундаментально консервативном ключе (де Местр и Луи де Бональд, позже роялисты Шарль Моррас и Леон Доде и т.д. вплоть до современного националиста Жан-Мари Ле Пена).

Это течение считает Францию как государство, культуру, религиозно-политическое образование (включая королевскую династию) *высшей ценностью* (согласно католической традиции Францию принято считать "старшей дочерью Церкви"), которую следует защищать, укреплять, хранить от внешних и внутренних врагов. Для консервативного национализма внутренний враг не менее опасен, чем внешний – к нему относятся либералы, социалисты, вольнодумцы, "сотрясатели основ", интернационалисты, позже имигранты и т.д. Такой национализм сплошь и рядом сопряжен с роялизмом и имеет явную католическую подкладку. Можно назвать его "правым национализмом". Очевидно, что по своим основным параметрам он прямо противоположен национализму англосаксонскому.

Параллельно национализму "правому" существует иная версия – национализм "крайне левый". Он восходит к якобинцам[*] – наиболее радикальным элементам Великой французской революции.

Он зародился в революционной среде и ставил своей целью мобилизовать погруженное в хаос французское общество для отражения внешних врагов. Но в отличие от либерального национализма он акцентировал классовый, трудовой, почти социалистический характер Франции, борьба за которую, отстаивание интересов которой осознавались как *всеобщее дело обездоленных масс*, отвоевавших для себя свободу и равенство и попавших под удар хищных феодальных режимов, основанных на рабстве и эксплуатации. Якобинский национализм имел в себе социалистические, отчасти коммунистические черты, это был национализм низшего класса.

Многие черты "левого" якобинского национализма дали о себе знать в советский период в России: феномен "советского патриотизма" органично вписывается в якобинскую линию. Надо заметить, что *левый национализм* в своих истоках был антилиберальным и антибуржуазным – в отличие от позиции жирондистов и других более умеренных фракций революционеров. Но это был *антилиберализм слева*.

Немецкий национализм: этнокультурная общность

Немецкий национализм восходит к идеям Гердера, и уже само толкование им нации как "естественной (природной) общности" подчеркивает его этнический, этно-культурный, политико-романтический характер. При этом он не менее антилиберален, чем французский национализм.

Для немецкого национализма характерно осознание этно-языковой и культурной общности, в нем акцент падает не на "гражданское общество", и не на государство, но на "*народ*"(по-немецки "Volk"). Немцы жили несколько веков в разных государствах, представляли собой "разделенную нацию", исповедовали разную религию (католичество и протестантизм), и их коллективная идентичность основывалась лишь на родовой и языковой общности, на

единстве крови ("расы" в узком смысле – "немецкой расы"). Первые расистские тезисы заметны уже у немецких романтиков.

Этнический национализм первые романтики распространяли, впрочем, и на остальные народы. По выражению Гердера: "народы – это мысли Бога", каждый из них – как самостоятельная этно-культурная общность – является самоценным и самодостаточным. А раз так, то каждый народ имеет *свою собственную онтологическую систему координат*, свои ценности и мировоззренческие комплексы. Внутреннее бытие народа таинственно связано с божественным бытием, и у каждого народа эта связь является особой, неповторимой, уникальной.

Такой национализм основывается на глубинной коллективной идентификации, на органической и естественной общности, проявляющейся в крови, языке, культуре. Ни государство, ни социальный тип, ни общественный договор не играют здесь решающей роли, напротив, они исторически условны и преходящи – они могут быть или не быть. Но бытие народа, его самоценность от этого не зависят. *Народ в данном случае выступает как нечто целое, целостное, неделимое*; и это целое нельзя без ущерба для его жизни расчленить на атомарные составляющие, произвольно перекроить.

Такой национализм фундаментально отличен от обоих (правой и левой) разновидностей национализма французского и антитетичен по отношению к англосаксонскому национализму.

Этническое качество немецкого национализма сохранялось на всех этапах его истории-вплоть до национал-социалистических теорий Гитлера, где он приобрел экстремальную форму расизма.

Национализм как этатизм

Существует еще одна версия национализма, тесно связанная с государством и получившая название "этатизм"[*].

Элементы его мы встречаем в некоторых версиях национализма французского – не связанных ни с традицией, ни с революцией. Эта версия соответствует взглядам Жана Бодена, который – напомним – был протестантом и творцом концепции суверенитета. В англосаксонском контексте к этой модели приближается Томас Гоббс с его концепцией "Левиафана".

В этом случае государство рассматривается как самоценность, и обязанность всех его подданных – солидаризоваться с государством вплоть до полного тождества. У Гоббса, естественно, до такого тождество далеко, и он настаивает лишь на прагматической необходимости предоставления государству широчайших полномочий и свободы вмешиваться в мельчайшие вопросы частной жизни, исходя не из позитивной содержательной нагрузки государства как такового, но из необходимости сдерживать эгоистические и агрессивные инстинкты атомарных индивидуумов, предоставленных самим себе (знаменитое высказывание Гоббса "homo homini lupus" – "человек человеку волк").

Этатистский национализм становится особенно популярным в Пруссии и Италии, причем в Пруссии у него есть фундаментальная теоретическая основа в лице учение Гегеля об "Абсолютном Государстве" (в этом вопросе Гегель отходит от этнокультурной традиции национализма, свойственной большинству направлений немецкой философии политики).

В Италии этатизм (со значительной франк-масонской подоплекой) нашел свое выражение в учениях и политических деяниях Мадзини и Гарибальди, сумевших объединить разрозненные итальянские княжества в единое государство.

Продолжателями традиций радикального этатизма были итальянские фашисты – последователи Муссолини.

Этатистский национализм бывает "левым" (почти якобинским), "правым" (монархическим – как прусский), и даже либеральным – в случае Гоббса. Отталкиваясь от различных идейных предпосылок, эта теория постепенно подходит к тому, что *высшей формой национальной идентификации является государство*, которое становится аналогом *коллективного субъекта. О*бъективно этатистский национализм уводит от либеральных прав и свобод, ущемляя их в пользу компетенции государства и его представителей.

Русского национализма не существовало и не существует

Русские славянофилы могут быть отнесены к националистическому течению лишь с натяжкой, особенно если учесть, что идея освобождения и последующего объединения славянских народов явно созвучна идеям немецких националистов-романтиков, ставящих во главу угла этнос, язык и культуру. Вместе с тем, большую роль в становлении русской идентичности славянофилы уделяли и государству, и Православию, не выделяя ни одного из этих факторов в качестве главнейшего. Более того, русские консервативные мыслители и философы редко использовали термин "нация" для характеристики русского народа или государства; Россия была империей, населенной многими народами, которые были весьма далеки от того, чтобы представлять собой сплоченную нацию. Поэтому определять взгляды славянофилов как "националистические" терминологически неточно.

Не сложилась единая нация и в советский период, когда термин "национализм" применялся только к сепаратистским движениям малых народов, стремившихся отколоться от России. Следовательно, полноценный русский национализм не имеет исторических прецедентов, и если такие течения появляются в современной России, то они представляют собой нечто *ультрасовременное*, и либо некритически скопированы с западных аналогов, либо являются попыткой отождествить нынешнюю Россию с "буржуазным государством-нацией в стадии становления" (чему очевидно препятствует ее полиэтнический характер).

Еврейский национализм

Особую реальность представляет собой еврейский национализм. Государства у евреев не было две тысячи лет, но народ сохранил все признаки этнокультурного единства и феноменальную историческую память. Еврейский национализм, сионизм[*], возник в Европе как довольно искусственная модель, скопированная с национализма других европейских народов. В большинстве своем сионисты ориентировались на немецкий национализм, хотя изначально было сильно течение религиозного сионизма, основанного на приоритете иудейской традиции (Ахад Хаам).

Основатель сионизма Теодор Герцль говорил, что "сионизм – западный снаружи, но восточный изнутри", подчеркивая сочетание светско-европейского и религиозного начал.

Из немецкой консервативной философии сионисты почерпнули мотивы *крови и расы*, которые, в целом, точно резонировали и с особенностями иудейской *религии*, рассматривающей кровь как религиозный фактор. Многие сионисты были выходцами из России, и это влияние сказалось – как в левых, социалистических формах, так и в правых,

религиозных. В частности, в искусственно восстановленном древнееврейском языке некоторые слова были заимствованы из русского – в частности, слово "мир" (в понимании "община"), как термин очень дорогой для русских народников.

Основав государство Израиль, евреи стремительно прошли через различные стадии политического становления. Сегодня еврейский национализм чрезвычайно многообразен – в нем есть религиозно-фундаменталистские, расистские, мессианские, светские, этатистские, якобинские и либеральные течения, зачастую конфликтующие между собой.

Многообразному еврейскому национализму противостоит национализм арабский, в котором также сочетаются расовые и религиозные (исламские) факторы, но не в такой жесткой привязке, как в случае сионизма, поскольку ислам (как и христианство) является подчеркнуто *наднациональной* религией, доступ к которой возможен для всех людей, независимо от этнической принадлежности.

Отступление: консерватизм либерального типа (нефундаментальный консерватизм)

Кроме фундаментального консерватизма, который представляет собой полное и радикальное отрицание духа современности и выдвигает альтернативную программу "возврата к истокам", проект тотальной "ресакрализации политики", существует совершенно иное политическое явление, также называемое "консерватизмом". Эту разновидность "консерватизма" можно назвать *нефундаментальной или либеральной*. По своим идеологическим истокам и принципам такой консерватизм *не* противоположен либерализму, *не* отрицает парадигмы Нового времени и *не* выдвигает проекта ресакрализации общества. Либеральный консерватизм характерен для англосаксонской политической традиции. Это сближает его с англосаксонской версией национализма (как английского, так и американского), которая также не несет в себе выраженного антисовременного вектора.

Эдмунд Берк: нефундаментальный консерватизм

Крупнейшим теоретиком англосаксонского либерального консерватизма был английский философ Эдмунд Берк.

Эдмунд Берк подверг жесткой критике Великую французскую революцию, настаивал на необходимости "придерживаться традиций" и остерегаться резких рывков вперед. Берк полагает, что социально-политическое развитие общества должно идти *эволюционным путем*, и любое *революционное* изменение, любой сбой в ходе исторического процесса чреват разрушительными последствиями для всей политической системы. Особенно жестко критиковал Берк те аспекты революционной мысли, которые несли в себе зародыши социалистического или коммунистического мировоззрений, распознав их у революционеров намного раньше своих товарищей по партии вигов[*], вначале принявших Французскую революцию с восторгом.

Берк исходит в своих теориях из понимания механистической благоустроенности Вселенной, отражающейся в моральном и социальном порядке общества. Минимальный гуманизма Берка приводит его к убеждению о необходимости проверять деятельность рассудка принципом полезности, что позволяет некоторым историкам причислять его к основателям утилитаристской школы.

Идеалом Берк считал "Великую хартию вольностей" 1215 года, и предлагал брать ее за отправную точку, сверяя с ней курс политического и социального развития. Берк был

сторонником экономической теории Адама Смита, утверждая, что "законы торговли суть законы природы, а значит – и законы Бога"[4].

Последовательный либеральный консерватор Берк в высшей степени важен для излагаемой модели философии политики потому, что он представляет собой яркий пример *парадигмы современности, выраженной в умеренно-консервативной (эволюционной), а не в революционной форме левых либерал-прогрессистов*. При этом показательно неприятие Берка радикально левых тенденций французской революции; он проницательно распознал в них *фундаментальную угрозу современности*, предвосхитил глубокий раскол в современной парадигме, который позднее развел по разные стороны баррикад либералов и социалистов. В текстах Эдмунда Берка проглядывают интуиции о будущем перерождении левого революционного течения в нечто *качественно новое* и несущее в себе смертельный вызов либерализму.

Консервация современности

Политическая философия Берка показательна для понимания политической истории последующих столетий: в его случае мы видим *одновременно и последовательного противника "фундаментального консерватизма" (проект "возврат к истоку"), и жесткого критика революции (проекта "вперед к лучшему будущему")*. Именно такая философия политики точнее всего соответствует *базовой парадигме современности*, а ее противники *и справа и слева* – в каких бы "современных" терминах они ни оформляли свои учения – оказываются в *одном* лагере тех, кто бросает этой парадигме вызов. Случай Берка уникален тем, что он предлагает "*консервировать (сохранять) современность*", постепенно улучшая и развивая ее, но ни в коем случае не порывать с ней – в каком бы то ни было направлении (реакционном или революционном). Свою политическую платформу Берк описал как позицию "новых вигов" в период конфликта с товарищами по партии, возникшем из-за его жесткого отвержения Французской революции.

Морализм и христианство Берка являют собой идеальную версию креационизма, предельно механического понимания устройства Вселенной. Описание его философии, строго говоря, относится к теме десакрализации Политического. Мы упоминаем о Берке здесь лишь для того, чтобы проиллюстрировать терминологическое смешение, существующее в сфере определений политических философий консервативного толка. Он служит примером того, как к разряду "столпов консерватизма" историки подчас причисляют авторов и политиков, которые в парадигматическом плане стоят *еще дальше от фундаментальных консерваторов, нежели социалисты и коммунисты*. Такая путаница не является следствием простой некомпетентности, она исторически обоснована, так как окончательные пропорции в этом вопросе выяснились лишь в самом конце XX века, что позволяет адекватно систематизировать философию политики прошлых веков – особенно с точки зрения соответствия ее разновидностей парадигме современности как таковой.

Алексис Токвиль

Сходную с Берком позицию занимал французский *либеральный консерватор* Алексис Токвиль.

Токвиль полагал, что между старым сословным порядком и буржуазными преобразованиями должна быть сохранена преемственность, и, как и Берк, отрицал разрывы и революционные перевороты. Идеи Токвиля многомерны и своеобразны и в ряде случаев выходят за рамки классической парадигмы современности (ярче всего это проявляется в вопросе социального значения "общинных организаций" в посредничестве между индивидуумом и государством –

что стало важным элементом консервативно-революционной идеологии). Вместе с тем его философия политики в целом относится именно к "либеральному консерватизму", т.е. к отвержению одновременно реакционного ("фундаментально консервативного") и революционного проектов.

Значительно позднее в XX веке линию либерального консерватизма продолжили такие философы как Фридрих фон Хайек, Карл Поппер, Реймон Арон и т.д.

Либеральный консерватизм представляет собой направление в философии политики, которое стремится укрепить и сохранить модель десакрализации, возникающую в результате внедрения парадигмы современности. Причем здесь акцент падает на противодействие любым попыткам изменить положение вещей – как через радикальный возврат к прошлому, так и через революционный рывок в будущее (революция, по мнению философов этой школы, чревата – как это ни парадоксально – ресакрализацией политики). *Либеральный консерватизм симметрично противоположен во всем консервативно-революционной идеологии*.

Демократия

Демократию принято наряду с либерализмом относить к сугубо *современным* феноменам, и ее описание, казалось бы, должно примыкать к описанию *политической парадигмы Нового времени*. Однако нетрудно показать, что подобное расхожее мнение неверно, и понятия "демократии", с одной стороны, "либерализма" и "современности", с другой, должны быть фундаментально разведены. Кстати, "демократия", и особенно "революционная демократия", всегда вызывала серьезную критику либеральных консерваторов – они интуитивно распознавали в ней некое *отклонение от парадигмы современности*.

Демократия – это одна из форм политического строя традиционных обществ. Термин "демократия" встречается уже у Платона, а его аналоги – вече (у славян), тинг (у древних германцев) существовали в разных типах древних цивилизаций. Решение политических вопросов на совете, состоящем из представителей общины, племени и т.д. было распространено в разных типах культур. При этом данная форма правления никак не затрагивала политической онтологии: мир оставался сакральным, целостным, представление о человеке было традиционным и соответствовало принципам "максимального гуманизма". Сакральной в традиционном обществе могла быть как "монархическая" форма правления, так и коллективная, хотя чаще всего в демократиях традиционного общества речь шла о "совете избранных" – к которым причислялись либо наиболее заслуженные, достойные, авторитетные люди, либо только мужчины, либо те, кто имели полноправное гражданство и т.д. Иными словами, демократия не исключала определенного "неравенства": часть людей была лишена соучастия в ней. Это радикально отличается от либерализма – сугубо осовременной политической философии, основанной на глубинном отвержении нормативов и предпосылок Традиции.

Либерализм обязательно тождественен десакрализации, демократия – необязательно. Она становится *антитезой сакральности только в сочетании с либерализмом*, в других случаях она может быть истолкована иначе и помещена в иной контекст.

Демократия как соучастие

Сакральное (нелиберальное и несовременное) понимание демократии основано на представлении о народе ("демосе") как о чем-то *целостном*, как о едином организме, живущем особой органичной самостоятельной жизнью. Соучастие народа в процессе управления больше подчеркивает факт *вовлеченности каждого члена общины в вопросы целого*, а не устройство политической системы. История показывает, что эта вовлеченность может отсутствовать при развитой представительской власти, и наличествовать при авторитарной монархической системе. *Система является демократической в том случае, если она основывается на соучастии людей в их собственной судьбе.* Такое определение качественно понятой демократии (называемой еще "органической демократией") дал известный идеолог консервативно-революционного направления Артур Мюллер Ван ден Брук.

Итак, *демократия есть "соучастие народа в своей собственной судьбе"*. В таком широком понимании демократия может существовать даже в тех режимах, где представительство различных сословий и каст во властных инстанциях формально минимально, и может *отсутствовать* в самых изощренных и формально полных моделях представительной власти, если это сопровождается отчуждением большинства граждан от активной политической жизни. Демократия – это форма активного участия в Политическом, форма влияния народа на стихию власти.

Соборный аспект демократии

Демократия исторически связана с тем, что мы называли "*экстремистским жречеством*". Жреческий тип минимализирует зазор между общим и частным, между божественным и человеческим; для него свойственно благоговейное отношение к другим людям, не столько властный, сколько совещательный тип поведения, ориентированный на познание и созерцание, а не на управление и воинские доблести. Поэтому сплошь и рядом мы встречаем формы "соборного управления" религиозными институтами: в Православии – это Вселенские и поместные соборы, в иудаизме – Синхедрион, в исламе – советы улемов и т.д. Жреческие общины, особенно монастырского типа, и в традиционном обществе часто были основаны на принципах равенства голосов в принятии решений, совещательности, учета мнений каждого. Это было проявлением не столько уважения к "правам личности", сколько, напротив, *принижения личностного фактора*, лишь затемняющего и искажающего божественную истину. Жреческая демократия призвана не собрать разрозненные мнения отдельных индивидуумов в нечто целое, но открыть свободный путь "богодухновенному" (в Православии) нашествию истины (подобно тому, как апостолы в Пятидесятницу[*] заговорили на языках).

Мы видим здесь нечто противоположное либерализму и индивидуализму: *соборность служит преодолению человеческого индивидуального мнения, а не его укреплению или фиксации*.

Показательно, что в Православии в древности существовал обычай выборности настоятеля и причта общиной прихожан, и священники рукополагались епископом только после процедуры выдвижения или, по меньшей мере, одобрения предложенных кандидатов со стороны прихода. Этот обычай сохранился на Руси вплоть до конца XVII века и до сих пор практикуется у единоверцев и староверов поповского согласия (признающих священство в отличие от беспоповцев).

"Жреческий экстремизм" начинается тогда, когда этот принцип распространяется не только на духовную жизнь – на монастырское общежитие или церковное управлении, но и *на все общество*. Предположение о том, что все члены общества являются "жрецами" или

принадлежат к "священническому типу", автоматически приводит к провозглашению *демократии наиболее приемлемой формой общественного управления*, поскольку сама природа жреца тяготеет к соучастию во всех аспектах реальности через постоянную сосредоточенность на ее онтологическом ядре. Это и является залогом гармоничности и справедливости принимаемых соборно решений и адекватности демократических процедур. Показательно, что в христианстве в писаниях апостола Павла все верующие во Христа прямо провозглашаются "царственным священством", т.е. за каждый крещенным христианином признается потенциально названный высокий статус. Это, в частности, объясняет демократический характер самоуправления христианских общин первых веков.

Конечно, если перенести этот подход *за пределы* жреческой общины, мы получим совсем иную картину, неизбежно ведущую к серьезным отклонениям от идеала. Однако, как бы то ни было, истоки демократических политических систем следует искать в представлениях о высшей духовной природе человека, о его изначальном достоинстве, о его "проницаемости" для воздействия высших, надчеловеческих, божественных сил и влияний, которые полнее обнаруживаются в общинном, а не в индивидуальном опыте принятия решений.

Демократические идеи в Новое время: двойственность "демократии"

Демократия существовала в истории традиционных обществ, но она почти нигде *не была преобладающей* формой правления, сочетаясь с другими политическими институтами. Демократия не была характерной чертой традиционного общества, но могла присутствовать в нем в большей или меньшей степени, слабо влияя на общую парадигму.

Повышенный интерес к демократии проявился на заре Нового времени, в период конвульсий старого порядка в Европе. Отвергая сословное общество, феодальную систему и католико-имперскую модель государственности, буржуазные реформаторы (начиная с протестантских течений) обратились к демократии как к *позитивной альтернативе* политического устройства. С самого начала европейская демократия развивалась в двух направлениях. Часто они смешиваются между собой, хотя по сути представляют совершенно различные тенденции.

С одной стороны, мы имеем дело с *радикальной* (или революционной) *демократией*, положившей начало *социал-демократии, социализму и коммунизму.* С другой стороны – с *либеральной демократией*, представляющей собой одну из версий духа современности и матрицу буржуазного политического устройства.

Революционная демократия

Революционная демократия представляет собой всплеск "экстремального жречества". Чаще всего эти тенденции исторически воплощались в *эсхатологические* формы, и яркие примеры этому мы встречаем в восстании Мюнцера, в крайних проявлениях Реформации или в движениях гностических сект (альбигойцы, гуситы и т.д.). Вожди этих течений провозглашали наступление "эры Святого Духа", когда *все верные становятся равными* и не нуждаются более в иерархии, когда принцип общины и единомыслия отменяет законы власти и управления.

Либеральная демократия

Либеральная демократия основывается на умеренных протестантских теориях (особенно на кальвинизме). Здесь демократическая модель представительства призвана *воплотить в*

политике либеральную парадигму, отразить переход к индивидуализму, десакрализованному пониманию мира и общества.

Либеральное понимание демократии принципиально отрицает понятие "демоса" как качественного единства, что лежало в основе традиционного представления о демократии и ее смысле в долиберальный период. "Демос" здесь есть термин для обозначения искусственного конгломерата атомарных индивидуумов, заключающих между собой "коллективный договор" (наподобие коммерческого предприятия или артели) и сбалансировавших в ряде правовых актов свои интересы, их защиту и их представительство. Либерально понятый "демос" – это искусственная конструкция, которая, теоретически, может быть перекроена и даже отменена без ущерба для целого.

Либерал-демократия стремится максимально расчленить традиционные политические институты, избежать концентрации власти в одной инстанции, распылить принятие решений по массе автономных индивидуумов. Любые *коллективные* действия или решения призваны в этом случае обеспечить и гарантировать *права индивидуума*, т.е. они имеют в своем истоке *антиколлективное*, чисто эгоистическое начало. Общее требуется индивидууму только для того, чтобы защититься от другого индивидуума, т.е. для того, чтобы *сделать свою индивидуальность абсолютной*. У общего в таком понимании нет никакого самостоятельного значения, никакого позитивного оправдания. Демократия в таком случае становится лишь инструментом индивидуальных гарантий и свобод – отсюда все возрастающее значение теории "прав человека". Либеральная демократия ставит перед собой цель, прямо противоположную революционной демократии: она не сплавляет общество в новую цельность, но расчленяет его вплоть до атомарных индивидуумов.

Либерал демократия видит общество как "открытую систему", как "открытое общество" (Карл Поппер). Оно может быть сведено к небольшой группе индивидуумов, а может теоретически распространиться на все человечество. Либеральная демократия оперирует с атомарными индивидуумами, которые могут в зависимости от обстоятельств перегруппировываться в различные коллективы. "Демос" здесь – простая условность, не имеющая органических границ и строго закрепленных качеств. Как только контракт исчерпывает свое значение, он может быть расторгнут и заключен новый.

Демократия в ее традиционном понимании относится только к конкретному обществу или общине, ограниченным этническими, государственными, религиозными признаками. Показательно, что и революционная демократия по-своему также привносит качественный критерий в понимание "общества". У анабаптистов – это община верующих, у более поздних социалистов – это класс ("класс обездоленных").

Не только "демос" понимается в обоих случаях по-разному, но и "кратос", "власть". Революционная демократия движима идеей справедливой созидательной власти, которая выражала бы сверхиндивидуальный декрет чистого бытия, божественного начала. "Vox popoli" ("глас народа", лат.) становится "vox Dei" ("гласом Божьим") именно в революционной демократии, когда община, сплоченная в цельный организм, совместным усилием превозмогает ограничения и позволяет власти становиться в каком-то смысле "богодухновенной".

Идеи Ж-Ж. Руссо

Некоторые идеи революционной демократии были сформулированы французским философом Жаном Жаком Руссо.

Руссо рассматривал прогресс как процесс отчуждения, считал первобытные общества – естественным, гармоничным, *идеальным социальным организмом*, живущим в сбалансированных отношениях с окружающим миром. Отсюда его тезис: "Назад, к Природе!". В этом духе Руссо развил теорию "благородного дикаря", которая отчасти напоминает идеи Маркса о "пещерном коммунизме".

Руссо активно противостоял реакционным феодальным кругам, которым противопоставлял ценности первобытного существования в гармонии с природой (он считал, что науки и искусства разрывают эту связь), настаивал на "радикальном и общеобязательном равенстве". Но вместе с тем показателен его острый конфликт с либерал-демократами – "просветителями" (в частности, с Вольтером). В нарождающемся буржуазном либерализме он видел *не преодоление пороков феодального общества*, но их *продолжение и усугубление*.

В период Французской революции Руссо серьезно повлиял на ее самые крайние и радикальные круги – якобинцев.

Парадоксы социализма

Социализм как философское и политическое учение является развитием идей революционной демократии. Смысл "социализма" состоит в негативном отношении к либерал-буржуазному обществу, в стремлении к его преодолению.

В отличие от крайне реакционных форм – таких, как фундаментальный консерватизм, традиционализм и т.д., *социализм отвергает современную парадигму, обращаясь не к прошлому, а к будущему*. Однако он стремится не опровергнуть парадигму современности, но *качественно видоизменить ее*.

Социализм и другие левые учения, сходные с ним, не вдохновляются прошлым и ностальгией по "золотому веку" напрямую, в своих теориях они не отвергают "прогресс" и "развитие", выступая за них от лица "*будущего*" и *принципиально иного общественного устройства*, нежели т.н. "буржуазное общество".

Социалисты формально никогда не открещивались от современности, не стремились противостоять ей. В их учениях буржуазная (либерал-демократическая и либерал-консервативная) политическая модель рассматривается как важный момент развития, который, тем не менее, требуется *преодолеть*, переводя общество в новое состояние. Все социалисты признают необходимость этого качественного скачка, все сходятся в том, что буржуазное общество неудовлетворительно. Если оно и воплощает "современность", то лишь по отношению к предыдущим формациям. Социалисты, видящие идеал и точку отсчета в "светлом будущем", считают *"современными" только самих себя*. Это *качественно иное понимание "современности"*. И в этом – сложность адекватной расшифровки сущности социализма и левой политико-философской мысли как таковой.

Социалистическая утопия

Буржуазная философии политики, десакрализация мира считаются социалистами этапом для фундаментального шага в будущее, чьи онтологические параметры должны, однако, стать иными. Будущее большинству социалистов видится как "*новая сакральность*", не как возврат к "старой сакральности" прошлого, но как обретение принципиально *нового бытия*. Это бытие предстает в форме "общества справедливости, равенства, братства и счастья", в нем народы земли обретут высшую цель, будут восстановлены "райские условия

существования" для всего человечества. Этот идеал соответствует эсхатологическим чаяниям, представлению о "третьем царстве" – "царстве Святого Духа".

В некоторых системах – например, у социалистов-утопистов Фурье, Сен-Симона, Оуэна и т.д. – будущее предстает как мистическая реальность с преобладанием либо магических либо теологических мотивов.

В социалистическом будущем должны измениться природа человека (появление "нового человека"), природа общества (конец эксплуатации и насилия, всеобщее равенство), природа мира (укрощение стихий, преображение вещества). Эта социалистическая онтология, несмотря на отсутствие прямых аналогов в прошлом, постоянно сбивается на язык, свойственный мифам и сакральным преданиям. Показательно, что большинство социалистов и революционных демократов XIX века принадлежали к масонским, мистическим и оккультным организациям, интересовались эсхатологическими теориями, каббалистическими учениями и гностическими текстами. Кажется, что социалисты больше вдохновлялись идеалом *не вчерашнего, но позавчерашнего дня* – подобно "доброму дикарю" Руссо или "пещерному коммунизму" Маркса.

Социализм как отрицание парадигмы современности

В целом, парадигма социализма является не одной из разновидностей парадигмы современности, наряду с либерализмом, но ее *отрицанием*; стремлением не завершить логически процесс десакрализации Политического, но приступить к *новой сакрализации* через "революцию". Философия политики социализма оказывается одной из гротескных – экстремальных, эсхатологических, хилиастических – разновидностей сакрального, и это сближает ее с фундаментальным консерватизмом (особенно в его крайних версиях – интегральный традиционализм Генона и Эволы) больше, нежели с либерализмом.

Показателен пример полемики фундаментального консерватора Доноса Кортеса с теоретиком анархизма Жозефом Прудоном. При этом и Кортес и Прудон в равной мере *ненавидели либеральную буржуазию*, которую они интерпретировали по-разному. На самом деле, Прудон и Кортес были близки друг к другу не только по темпераменту и радикализму в формулировке прямо противоположных позиций, но и по более глубокому основанию: *оба отстаивали сакральное против десакрализованного.* При этом один видел сакральное в прошлом, а другой в будущем; один отождествлял его с возвратом к католико-имперской модели, другой – с построением справедливого свободного общества всеобщего равенства и благородного труда.

Свобода для социалистов (и анархистов), в отличие либералов, всегда была содержательным понятием: это была не только "свобода от" (liberty), но и "свобода для" (freedom).

Можно сказать, что в социализме мы встречаем логику, сходную с диалектикой Гегеля: Абсолютная Идея отчуждается от самой себя лишь для того, чтобы достичь самопознания; так и в социально-политической истории – буржуазные революции освобождают людей от недейственной "старой сакральности", но лишь для того, чтобы открыть путь "сакральности новой".

Корректно осмыслить истинное значение социалистической мысли чрезвычайно сложно, так как эта разновидность философии политики повествует о самой себе, стремясь максимально использовать "язык современности", претендуя на наследие Нового времени в особой интерпретации. В этом случае Великая французская революция видится глазами якобинцев, линия Руссо и революционной демократии рассматривается в ней главенствующей (хотя и

опережающей по времени ход истории), а либерализм Вольтера или умеренность жирондистов – второстепенными. Но если воспринять социалистическое учение как завуалированную и экстравагантно изложенную версию *эсхатологической части Традиции*, то оно окажется не просто версией современной парадигмы, но, напротив, одной из форм ее отрицания, наряду с фундаментальным консерватизмом.

Консервативная революция

В начале XX века в Германии сформировалось направление в философии политики, получившее название "консервативная революция".

Смысл консервативно-революционного мировоззрения состоит в сочетании *фундаментально консервативных* и *лево-социалистических* элементов. Это попытка объединить в единую философскую и политическую доктрину все возможные формы радикальной критики современной парадигмы – как справа, так и слева. *Консервативная революция есть тотальная антитеза либерализму*, синтез всех социально-философских элементов, отвергающих десакрализацию, индивидуализм, минимальный гуманизм, капитализм, утилитаризм, прагматизм, т.е. сам дух Нового времени.

От "фундаментального консерватизма" "консервативных революционеров" отличала открытость к динамике, проекту, стремление в будущее, симпатии к левым – особенно социалистическим, иногда даже коммунистическим – идеям и теориям (преимущественно в культуре, искусстве и экономике). От классического социализма и материализма – акцент, поставленный на духовности, традиции, иерархии, любовь к прошлому.

В консервативной революции смыкались две разновидности онтологического понимания политики: *онтология прошлого* (истоков) и *онтология будущего* (эсхатология). Консервативные революционеры стремились концептуализировать то общее, что объединяло полярности -Доносо Кортеса и Жозефа Прудона, Жозефа де Местра и Огюста Бланки, Луи де Бональда и Карла Маркса.

На первый взгляд, это было трудно сделать в теории и еще труднее применить на практике. Однако история консервативно-революционных идей показала, что это было в высшей степени продуктивным и увлекательным интеллектуальным предприятием. Теоретическое значение консервативно-революционной доктрины особенно возросло после того, как левые социалистические учения исторически (в лице СССР, соцлагеря и Китая) проиграли дуэль с либерализмом. Консервативная революция изначально рассматривала либерализм как главное зло, с которым надо бороться и справа и слева, и настаивала на том, чтобы выступать против него *единым фронтом*.

С точки зрения философии политики, консервативно-революционная идеология, довольно мало изученная, представляет собой важнейший инструмент для адекватной расшифровки истории политических идей и их классификации.

Консервативно-революционные элементы можно найти в предшествующие столетия у самых разнообразных авторов. Там, где левые – социалисты, революционные демократы или коммунисты, обрушиваясь на капитализм и буржуазную философию, обращаются (пусть непоследовательно и фрагментарно) к традиции, к национальным и культурным корням, присутствуют элементы консервативной революции. Мы ясно различаем их у социалистов-утопистов, у русских народников и эсеров и т.д. Вместе с тем, фундаментальные консерваторы, выдвигающие идеи солидарного справедливого общества (эти темы были не

чужды Луи де Бональду), открытые к союзу с рабочим классом и крестьянством в борьбе против "восставших буржуа", также подходят к этой платформе – но только "справа".

Ф.Ницше: консервативный революционер

Провозвестником полноценной философии консервативной революции был Фридрих Ницше. Его философия сочетает в себе основные мотивы этого мировоззрения – симпатии к сакральным корням, максимальный гуманизм (теория сверхчеловека), взгляд в будущее, ненависть к буржуазной морали и ее ценностям, призыв к рискованному личному бытию, из которого необходимо героически извлечь новые небанальные истины.

Ницше отбрасывал одновременно и реакционные идеи и социалистический гуманизм, но отнюдь не из симпатии к либеральным теориям, а из понимания того, что ни реакционеры, ни социалисты не способны эффективно ответить на вызов либерализма как духа современности. Ницше стремился преодолеть концептуальные ограничения философии политики Нового времени, обращался для этого к дохристианской традиции (греческой и иранской), старался позволить жизненной энергии, чистой сакральности говорить через философскую интуицию и поэтические откровения спонтанно и искренне. "Только тот, кто носит в душе хаос, может родить танцующую звезду", – писал Ницше в "Так говорил Заратустра".

Большинство других консервативных революционеров обращались к Ницше как высшему авторитету.

В Германии в 20-е годы сложилась целая школа этого направления. Круг вошедших туда авторов охотно причисляя себя к "консервативной революции".

О.Шпенглер

Это были Освальд Шпенглер, автор фундаментального труда "Закат Европы", в котором он подверг западную цивилизацию жесткой критике, заявляя об исчерпанности жизненных энергий культурного творчества. Окончательным продуктом этого вырождения Шпенглер считал буржуазную политическую и экономическую систему. Шпенглер противопоставлял "культуру" как живое творчество людей и народов, воплощенное не только в материальных объектах и произведениях искусств, но в самом жизненном стиле, и "цивилизацию" – как чисто механистическое развитие инструментально-технической стороны, свидетельствующее об остывании внутренних энергий и о подмене творческой воли тягой к комфорту, утилитаризмом, эгоистическим интересом и холодным любопытством.

"Закату Европы" Шпенглер противопоставлял "прусский дух", который он (в работе "Социализм и пруссачество") сближал с социализмом, стремясь сочетать феодальную верность, солидарность и традиционность Пруссии с социалистическими проектами. Идеи Шпенглера о множественности цивилизаций и наличии у них циклических витков во многом повторяли идеи Николая Данилевского.

Э.Юнгер

Другим выдающимся консервативным революционером был Эрнст Юнгер, автор программного текста "Труженик" ("Der Arbeiter") для всего консервативно-революционного движения.

Юнгер был глубоко затронут опытом войны, в котором ему открылись -через страдания, шок, драматическое столкновение с массовой смертью напряжение всех индивидуальных сил – изначальные энергии бытия. Юнгер считал, что настоящий нерв современности лежит не в буржуазной системе, а в среде ее противников, на ее периферии, где протекает истинная история – *становление титанического духа* из останков прежнего, ушедшего человечества. Юнгер предлагал выковать волевым образом *новую форму ("*третью имперскую фигуру*")*, сочетающую в себе архаические корни и футуристический порыв в неизвестное. Именно ему принадлежали наиболее глубокие модели описания синтеза между национальным и социальным.

Единомышленником Юнгера был и его брат Фридрих Юнгер.

А.Мюллер ван ден Брук

К консервативно-революционному направлению принадлежал и Артур Мюллер Ван ден Брук, один их главных теоретиков, возглавлявший "Июньский клуб". Мюллер Ван ден Брук был автором фундаментального труда "Третье Царство", в котором ставил своей целью сочетать все противоположности – Первое германское царство и второе, Габсбургов и Гогенцоллернов, традиционалистов и социалистов, католиков и протестантов и т.д. Мюллер ван ден Брук переводил на немецкий труды Достоевского (которым восхищался), дружил с русским философом фундаментально консервативного направления Мережковским.

М.Хайдеггер

К контексту консервативной революции относится и философия крупнейшего мыслителя XX века, чье значение далеко выходит за рамки Германии, Мартина Хайдеггера. Хайдеггер ставил своей задачей возврат *проблемы бытия в центр культурного внимания европейцев*, которые утратили ее в процессе постепенной десакрализации, начавшейся, по Хайдеггеру, в латинской культуре, усугубившейся за счет принятия креационисткой модели христианской теологии, формализировавшейся в Новое время и достигшей предела в буржуазной цивилизации XX века. Хайдеггер так характеризовал состояние современного человечества: "Старые боги ушли, новые еще не пришли". Мысль Хайдеггера – это "ожидание новых богов", интуиция точки рассвета, лежащей по ту сторону полуночи.

К.Шмитт

Другой крупнейшей фигурой "консервативной революции" был философ и юрист Карл Шмитт, придавший этому направление обширную теоретическую базу. В частности, он разработал доктрину "органической демократии", в которой эта категория понималась в холистском ключе, свойственном традиционному обществу. Важнейшим элементом этой теории была концепция "*прав народов*", основывающаяся на развитии идей Гердера и применении их к юридической сфере. Карл Шмитт был крупнейшим философом политики, его определение сущности Политического (сам термин "Политическое" был впервые введен этим автором) являются классикой современной политологии.

В своей книге "Земля и море" К. Шмитт дал философские и политологические основания геополитики, придав принципу множественности цивилизации индекс деления на "сухопутные" и "морские" формы. Геополитическую школу в Германии в то время возглавлял другой представитель консервативно-революционной идеологии – Карл Хаусхофер.

О.Шпанн, Л.Клагес

Еще один автор этого направления Отмар Шпанн разработал экономическую теорию "органического государства", в которой возрождение сословного принципа сочеталось с идеей природной цельности, солидарности и справедливости.

Идею необходимости защиты жизненного принципа в политической системе – вопреки преобладанию умерщвляющей рассудочности – отстаивал философ этой же ориентации Людвиг Клагес.

Национал-большевики и евразийцы

Крайне левый фланг консервативно-революционного направления был представлен течением *национал-большевиков* (Эрнст Никиш, Ганс Церер и т.д.). Это были убежденные *социалисты*, отвергающие при этом исторический материализм марксизма, считающие, что победа пролетариата возможна только *при его фундаментальном синтезе с национальной стихией и религиозной этикой*.

Большинство консервативных революционеров после прихода Гитлера к власти вошли в ряды оппозиции, многие из них были репрессированы и участвовали в движении Сопротивления. Однако, несмотря на это, определенное формальное сходство идей консервативной революции с нацистской демагогией на несколько десятилетий затормозили развитие этой интереснейшей политической философии.

В русском контексте консервативно-революционное течение было представлено *евразийцами*. В их трудах мы находим весь объем классических для этого направления тем – от синтеза традиционализма с социализмом до геополитики, множественности цивилизаций, холистского понимания народа и т.д. Показательно, что в России была своя национал-большевистская традиция, представленная Николаем Устряловым, который, в свою очередь, был близок левым евразийцам (П.Сувчинский).

Во Франции к этой идейной платформе ближе всего подошел Жорж Сорель, теоретик синдикалисткого движения, а также Дрье Ля Рошель, ратовавший за сочетание социализма с монархией.

Суммируем пункты процесса ресакрализации в современной политической философии.

1. Власть: тенденции к ресакрализации, при этом политическая философия стремится либо к нахождению нового субъекта этой власти, чья сакральность была бы скрыта (класс, народ, нация, цивилизация, титанический субъект), либо к качественному обновлению старого (неомонархизм, неоклерикализм); попытки утверждения "кратополитического максимализма".

2. Цель, проект общества: у общества заявляется новая интегрирующая цель – "возрождение империи", освобождение народа, нации, класса, расы; построение общества справедливости, "мировая революция".

3. Иерархия: тенденции либо воссоздания старой иерархии на новых основаниях, либо возрождения архаической иерархии, предшествующей прошлой системе, либо образования качественно новой иерархии – на идеологической, расовой, классовой или иной основах.

4. Право: принцип релятивизации права либо перед лицом революционной, классовой, расовой необходимости, либо постановка его в зависимость от решения титанического суверена (вождя) – децизионизм: юридический (в фашизме), фактический (в коммунизме).

5. Коллективная идентификация стремление к новой идентификации – на государственной, национальной, классовой, расовой, религиозной основе, как правило, существенно отличающейся от границ и качеств прежней идентификации.

6. Насилие: тенденция к свободному использованию насилия во внутренней и внешней сферах, к легитимации насилия соображениями революционной, национальной, классовой, расовой целесообразности, к агрессивной внешней политике; к признанию конфликтологических моделей истории (расовая, классовая борьба, "столкновение цивилизаций" и т.д.) легитимными.

7. Ценностная система: распространение различных вариантов надиндивидуальных ценностных комплексов – фундаменталистских, консервативных, синкретических, прогрессистских, социальных, политэкономических, классовых.

Код ресакрализации в развитии современных политических процессов не всегда обнаруживает свою разновекторность с общим ходом модернизации. Часть (меньшинство) ресакрализационных политических процессов откровенно противостоят "модернизации" как парадигме. Две других разновидности этого явления либо сочетают техническую "модернизацию" с ориентацией на реставрацию сакрального измерения Политического в иных областях (течение Консервативной Революции), либо вообще выступают как разновидность "модернизации", причем еще более "современной", нежели ее либеральная версия. Но широкое толкование "модернизации", сознательно или несознательно игнорирующее ее парадигмальный характер, исторически демонстрирует заложенное в нем противоречие. И политическая история XX века наглядно демонстрирует нам, что мимикрия ресакрализационных тенденций под общий стиль политической философии модерна распознается как таковая при столкновении с более последовательными и строго соответствующими парадигме "модернизации" типами обществ. Более того, эффект реализации "псевдо-модернистских" проектов на практике показывает относительность их эффективности и приводит – по тем или иным причинам – к архаизации соответствующих обществ, которая рано или поздно обнаруживает неконкурентоспособность с либеральной формой модернизации.

Либерализм одержал в XX веке три парадигмальные победы – в начале века над имперско-феодальными обществами (Австро-Венгрия, Российская Империя, Османская империя), в середине века – над фашизмом и национал-социализмом, в конце – над социализмом и коммунизмом. Эта последовательность имеет не только хронологическое, но и семантическое значение. Парадигма "модернизации" сокрушает вначале остатки фундаментального консерватизма ("традиционного общества"), затем – мимикрию под техническую современность с архаической ценностной системой и, наконец, мимикрию под техническую и ценностную модель современности, но выдающую зазор между современной формой и архаическим (эсхатологическим) содержанием.

Примечания

[1] Исследование этого явления применительно к науке см. в кн. А. Дугин "Эволюция парадигмальных оснований науки", указ. соч., глава 9. >>

[2] См. Auguste Viatte "Les sources occultes du romantisme", Paris,1928. >>

[3] История с де Местром и Чаадаевым – наглядный тому пример; ученик радикального французского консерватора в русском контексте становится "прогрессистом" и "западником". >>

[4] Burke E. "Thoughts and Details on Scarcity", 1795 // Works, L. 1969,vol. 7 >>

Глава 15. Философия войны. Конфликтологические модели Политического

Известно выражение Карла Клаузевица: "война есть продолжение политики". Из него вытекает, что *философия войны* есть частный случай *философии политики*.

Мы определяли сущность политики через два аспекта:

- осознание масштабных реальностей и

- выработка проекта действия, проистекающего из этого осознания.

Когда возникает *действие*, направленное к реализации какой-то цели, естественно, появляются и *преграды*. Таким образом, в самом определении Политического (в его второй практической половине) уже заложена вероятность противостояния, столкновения с трудностями. Любое политическое действие всегда наталкивается на определенное сопротивление – будь-то помехи или целенаправленное противодействие.

Война в широком понимании – это форма прямолинейного, грубого, насильственного преодоления сопротивления политическому проекту.

Дуальные символы

Высшими кастами традиционного общества являются жрецы (брахманы) и воины (кшатрии). Жрецы в их отношении к Политическому ответственны за масштабные обобщения, воины – за реализацию проекта. Тот факт, что вторая каста формируется из воинов, очень показателен. Война выступает даже не просто как "продолжение политики", но как "*половина политики*", вступающая в силу всякий раз, когда требуется реализовать на практике проект, сформованный на основании политической воли.

В том же случае, когда мы имеем дело с обществами, возникшими в результате так называемой "революции кшатриев" значение фактора войны еще более возрастает. Некоторые историки называют период феодального строя "эпохой силы", "эпохой войны". Такое название предлагает современный французский политолог Жак Аттали, расчленяя в книге "Линии горизонта" историю человечество на "порядок силы", "порядок сакрального" и "порядок денег"[1].

Представления о войне, вражде, противостоянии, полярности заложены в самых древних мифах, легендах и символах человечества.

Два противоборствующих начала изображены в древнекитайском символе инь-ян, (инь – женское начало, ян – мужское). Этот символ, согласно китайцам, предопределяет всю структуру мироздания, которая основана на борьбе двух противоположных начал – сухого и влажного, мужского и женского, светлого огня и темной воды и т.д.

Представление о наличии двух начал в основе Вселенной характерно практически для всех сакральных традиций. Но истолкование этой двойственности существенно *различается* в зависимости от касты. Если жрец (брахман) видит в подобных символах гармонию и трактует их как образ высшего равновесия, то воины (кшатрии) воспринимают их же как выражение противостояния, вражды, конфликта, заложенных в основе вещей.

В индуизме существует два направления в толковании природы первоначал: "адвайто-ведантизм" и "двайто-ведантизм". Воинское, кшатрийское сознание – по аналогии сознание *политических активистов*, людей, которые связаны с реализацией проекта и поэтому постоянно имеют дело с преградами, возникающими на пути этой реализации, – тяготеет к дуальному пониманию мира (к двайто-ведантизму). Чем более воинственно государство, чем более воинственна философия политики, чем более отчетливо проявлены черты "революции кшатриев" в том или ином обществе, тем больше внимание уделяется философии войны и дуализму.

В кадуцее, древнегреческом символе Гермеса изображены две змеи, которые сплетаются вокруг жезла. Жезл или общее направление, вокруг которого идет битва двух змей, символизируют жреческий принцип, осевую гармонию Вселенной, борющиеся змеи – структуру воинского сознания, кшатрийское начало.

Баланс в понимании таких дуальных символов очень тонок: в зависимости от толкования, они могут быть основой целой дуалистической мифологии, вообще исключающей единство (как это было в зароастрийской религии и манихейской ереси), а могут вписываться в контекст учения, признающего единство мироздания и высшую инстанцию, где все противоречия снимаются. Для обществ с дуалистической философией война приобретает особо важное значение, воспринимается как некая ось бытия, "политическая ось бытия". Древнегреческий философ Гераклит из Абдер сформулировал философию войны краткой фразой: "*вражда есть отец вещей*".

Онтология войны

В разных традициях и разных сакральных обществах война имеет разное значение, но для того, чтобы понять *сущность войны*, необходимо постоянно держать в уме глубинные представления древних о двойственности мироздания. *Истоки войны сакральны*, в основании философии войны лежит представление о сакральности (священности, глубинной онтологической и метафизической нагруженности) космической битвы, которая ведется между двумя противоположными вселенскими началами. Этот *общекосмический дуализм противостояния светлых и темных сил* – признаваемый в разных пропорциях, от его абсолютизации (у зароастрийцев) до его релятивизации (у монистических традиций, где брань развертывается не в самом Божестве, а между враждующими лагерями его творений или проявлений) – *является фундаментом понимания войны как в древних обществах, так – в редуцированном виде – и в наши дни.*

Следует при этом постоянно иметь в виду, что существует два основных взгляда на онтологическую природу войны:

- война является "абсолютным" законом космоса и вселенной (это кшатрийский взгляд, позиция касты воинов и обществ, где осуществилась "революция кшатриев");

- война является частным случаем, отклонением от изначальной гармонии, элементом беспорядка в универсальной системе порядка (это взгляд брахманический).

Ормузд против Аримана

Пример крайней формы дуалистической традиции мы видим в Древнем Иране, где преобладал маздеизм, позже реформированный "пророком Зороастром". Это было воинственное общество, добившееся больших успехов в завоевании земель на Ближнем Востоке, постоянно воевавшее с Грецией.

Зароастрийская мифология была основана на утверждении дуализма между светлым божеством Ормуздом и темным божеством Ариманом. Любое историческое столкновение персов с неперсами, любая война рассматривалась как война со стороны Ормузда, воплощенного в персах, против полчищ Аримана, воплощенных в других народах. Здесь мы встречаемся с проекцией принципа дуализма (фундаментального противостояния) на самые высшие сферы: на само Божество, на человечество, на силы природы, на народы и цивилизации.

Великий персидский поэт Фирдоуси в своей эпической поэме "Шахнаме" дает развернутую картину мифологического понимания войн с соседними народами и царствами, которые велись иранскими властелинами. В этой картине мире существует пара противоположностей – *Иран и Туран*. Иран – страна ариев, где живут "дети света". Это – "светлая страна", населенная "солнечными людьми". "Солнечные люди", иранцы, поклоняются огню и свету, Ормузду. (Поклонение огню играло большую роль в персидской традиции). Им противостоят "дикие" и "нецивилизованные" народы Турана (степные кочевники Евразии), которые суть "народы тьмы", поклоняющиеся "дэвам", "демонам", темным божествам. Все, кто живет севернее Кавказских гор, для Фирдоуси – "дети Аримана", носители разрушительного темного начала. Война Ирана с Тураном, составляющая нить "Шахнаме", осмысляется в радикально сакральных терминах – это настоящая "*священная война*".

Сакрализация расы в маздеизме в контексте радикального теологического дуализма (позже вновь проявившегося в манихействе и христианских гностических сектах – вплоть до катаров) приводило к самым странным и отталкивающим для других народов этическим и правовым последствиям: из опасения смешения с "детьми тьмы" древние иранцы признавали правомочность инцеста как приемлемой обрядовой формы брака; смысл легализации извращения был тот же – гарантировать сакральную чистоту "солнечных людей".

Битва на поле Куру

Индуизм, развившийся из того же корня, что и иранская традиция, во многих аспектах представляет собой его полную противоположность. Если маздеизм тяготеет к "двойственности", то индуизм – к "недвойственности" (принцип "адвайты"). Дух единства мироздания пропитывает эту традицию.

Индуистская традиция выработала, тем не менее, подробную *сакральную философию войны*, которая коренится в двойственной структуре проявленного мира, что включает и двойственность духовных сил (богов-дэвов и демонов-асуров); при этом признаваемая двойственность никогда и ни при каких обстоятельствах не проецируется на само Первоначало, в котором все *противоречия сняты*. Индуистская мифология описывает постоянные битвы дэвов с асурами, которые не только составляют важнейшую часть бытия космических духов, но и проецируются на земную историю. Поскольку подчас конфликт разражается внутри мира богов и внутри мира демонов, то картина становится еще сложнее. *Индуизм сакрализирует войну, но не абсолютизирует ее*, не возводит в высший метафизический принцип.

В индуизме огромную роль играет эпос "Махабхарата", считающийся сакральным текстом, "смрити"[*], толкующим основные метафизические и духовные принципы.

Сюжет "Махабхараты" состоит из истории конфликта между двумя фракциями индусских царей – пандавами и кауравами. Традиционная метафизика, рассказ об устройстве высшего мира, обрядовые, религиозные и этические предписания даются через *повествование о перипетиях войны*. Эта война рассматривается как нечто архетипическое: на стороне пандавов выступает аватара (воплощение) бога Вишну, бога гармонии и охранения, на стороне их противников, кауравов – бог Шива, бог разрушения.

Центральную часть "Махабхараты" занимает песнь "Бхагават-гита", где описано решающе сражение между двумя партиями на поле Куру ("Курукшетра"). Со времени этого сражения индусы отсчитывают начало "темного века", "кали-юги".

В этой песне Кришна (аватара бога Вишну, возничий колесницы Арджуны, главы войска пандавов) излагает *индусскую философию войны*. Арджуна на поле Куру перед началом схватки впадает в сомнение: перед ним в противостоящем войске находятся не только враги, но и близкие родственники, наставники, друзья, вовлеченные в противостояния хитрыми интригами кауравов. Арджуна колеблется: зачем проливать кровь и причинять столько страданий хорошим людям. В духе индуистской этики он тяготеет к гармонии и миру, боится нарушить естественный ход вещей, сомневается в наличии глубинных сакральных оправданий предстоящей схватки.

На это Кришна излагает ему сокровенный смысл происходящего. Он предстает перед Арджуной не только в своей человеческой, но и в "божественной" форме – как гигантское световое существо, внутри которого вращается мир, живут и умирают мириады существ. Кришна учит Арджуну основам карма-йоги, "пути действия". На этом пути важен не результат, но ритуальное исполнение предначертанного, добрые намерения и строгое исполнение кастового и религиозного долга. Кришна утверждает: все происходящее, в том числе конфликты и войны мира, не произвол и не случайность, это зависит не от слабого человеческого рассудка, но от изначального промысла. За всем – за порядком и за беспорядком – стоит система глубинных причин, внятных божеству, но недоступных смертному. "Ты не можешь убить никого, не можешь никому нанести вред, Арджуна, утверждает Кришна. – Стоящие перед тобой вражеские ряды уже побеждены, и воины уже погибли, потому что в этом сказывается логика духовного закона – дхарма." И Кришна заключает свои наставления – "*Поэтому сражайся, Арджуна*!"

В битве на Курукшетра проявляется высшая метафизика боя: люди идут на войну, подчиняясь логике мирового процесса, велению высших сил. Они не могут изменить ход судьбы по своему произволению, их удел – точно следовать законам касты, традиции, этики, духовным принципам своей культуры.

Джихад в исламе

Концепция "священной войны", джихада, играет важную роль в исламской религии. Теория джихада развита исламскими богословами и толкователями "Корана" и сунны довольно подробно.

Джихад имеет для мусульман значение "сакральной войны"; ее изначальный смысл состоит в битве тех, кто признал "единобожие", против "идолопоклонников" и "язычников", т.е. тех, кто "придает Богу сотоварищей" (принцип "ширка" – по-арабски – отступления от строгого единобожия). Следовательно, джихад имеет отношение к самим основам веры и составляет

такую же обязанность мусульманина, как пятикратная молитва, милостыня, паломничество в Мекку ("хадж") и т.д.

Толкователи "Корана" различают две разновидности джихада – "джихад-уль-кабир" (по-арабски "большой джихад") и "джихад-уль-сагир" ("малый джихад"). "Джихад-уль-кабир", "великий джихад" – это внутренняя борьба мусульманина со своими пороками и несовершенствами, брань против "индивидуальности", против малого "я", против "внутреннего идола" – страстей, злобы, алчности, трусости и т.д. Не случайно, именно эта война называется "великой", так как она дается труднее, нежели физическая битва[2].

Исламские мистики, суфии, абсолютизировали эту духовную битву, провозглашая крайний аскетический идеал: полное "погашение" (по-арабски "фана") индивидуальности.

"Малый джихад" ведется против *внешнего* врага, против неверных. По сути, он является экстериоризацией внутреннего джихада, призван гармонично дополнить духовную жизнь мусульманина соответствующими внешними обрядовыми действиями. Он не несет в себе самостоятельного значения в отрыве от "большого джихада", хотя в полноценной традиции внутреннее и внешнее неразрывно связаны – одно подтверждает и укрепляет другое. Но такая гармония внутреннего и внешнего в исламской традиции характерна для первых времен пророка Мухаммада и верна в теории. Исторически в становлении и развитии исламского мира можно различить два направления – одно тяготевшее ко внутреннему, другое ко внешнему. В некоторых случаях они мирно сосуществовали друг с другом, но чаще всего между ними возникали серьезные трения – вплоть до прямой и жестокой оппозиции. Как мы знаем из истории исламского мира, сплошь и рядом сами мусульмане воевали не только с "неверными", но и друг с другом.

Суфизм и шиизм

Внутренний полюс ислама воплощен в суфизме (как правило, представляющем эзотерическое измерение суннистских общин) и в шиизме (наиболее распространенном и умеренном двенадцатеричном[*] и радикальном семеричном – исмаилизме).

Это направление стоит ближе всего к "брахманическому", "жреческому" типу, хотя институт жречества и система соответствующих посвящений в исламе отсутствует. Здесь сакральная война мыслится в первую очередь как духовное делание, как *внутренний путь*.

К этому следует добавить, что для шиитов сакральным значением наделены не столько войны против собственно "неверных" (которые шииты как таковые никогда не выли), сколько *конфликт в самой исламской умме*[*], противопоставивший некогда сторонников и противников Али, а также гибель имама Али и мученический конец его сына Хусейна в битве при Кербеле.

Именно *эта война* парадигмальна для шиитского мира, и воспоминание о ней отражает духовный настрой шиизма – отсюда традиционный шиитский праздник "шахсей-вахсей", на котором процессии верующих истязают себя плетьми, цепями и тесаками, чтобы ритуально разделить боль святых мучеников-имамов. Слово "шахсей-вахсей" образовано от персидской фразы "Шах Хусейн, вах, Хусейн" дословно "Царь Хусейн, ах, Хусейн". Сами сунниты этому историческому эпизоду уделяют не так много внимания, и более сосредоточены на иных аспектах джихада.

В целом же, "великий джихад" более свойственен мистическим и эзотерическим направлениям исламской традиции.

Сунниты понимают в целом джихад скорее как войну против "неверных", т.е. как "малый джихад". Вместе с тем и здесь есть определенная метафизика: воин ислама, погибший в ходе "малого джихада", становится "шахидом", дословно "свидетелем". Принося свою жизнь за свою веру, он "свидетельствует" об абсолютном превосходстве Бога над миром, и тем самым, обретает особый статус в посмертном бытии, попадая в "рай" (по-арабски "джаннам", дословно "сад"). Здесь мы сталкиваемся с "онтологией смерти" в ходе сражения, т.е. с представлением, что акт героического самопожертвования компенсируется благами посмертного существования. Свидетельствуя своей гибелью на поле боя о превосходстве духа над плотью и бесконечного творца над ограниченной тварью, "шахид" утверждает фундамент особого мировоззрения, неразрывно связанного с чистой парадигмой религиозного опыта как такового.

Сходная теория посмертной награды для павших в бою воинов была у древних германцев. Они попадали в Вальхаллу, особый прекрасный мир, созданный специально для героев. Момент смерти воина в бою был приравнен к церемонии мистического брака с крылатой девой – валькирией. Дева забирала душу воина с собой в Вальхаллу, где тот оживал и присоединялся к пиру богов и героев; души воинов становились членами "дикой охоты" Одина, предводителя германских богов и посещали землю вместе с бурей, грозой, ветрами и другими природными катаклизмами, напоминая живущим о бессмертии и ценности подвига.

Христианские мученики и онтология смерти

Исламский термин "шахид", "свидетель" применительно к павшим на поле боя воинам стал употребляться не сразу. В кораническом контексте он означает просто "мученика за веру" и является прямой арабской калькой с христианского понятия "мученик", которое по-гречески звучало "marturoz", т.е. "свидетель". В христианстве "свидетелями" были мученики, доказывавшие своей готовностью пожертвовать жизнью за Христа и церковь Христову истину веры. Переходя из одного религиозного контекста в другой, значение понятия существенно меняется.

Христианский мученик, который свидетельствует о Христовой истине перед лицом язычников, еретиков или враждебно настроенной земной власти, не имея при этом никакой внешней поддержки, опираясь только на свой собственный дух, волю, на убежденность в правоте своей веры и истины, на самом деле, наглядно и убедительно *свидетельствует* о реальности *иного мира*, который делается *явным*, проступая сквозь героическое действие, убеждая других в своем безусловном наличии. Это *христианская онтология смерти*, коренящаяся в основе религии: Сын Божий, Исус Христос был распят на кресте, "смертию на смерть наступи" и "воскрес тридневен", "сокрушив врата адовы", чтобы этим путем пошло за ним все человечество. *Смерть здесь является путем к бессмертию и истинной жизни*.

Это имеет прямое отношение к метафизике войны, только в большей степени к "большой священной войне", а не к "малой". Мученик гибнет на поле боя, от руки врага. Он бьется за истину и веру, за обнаружение высшей подлинной реальности, а тот факт, что он при этом еще и не наносит физического вреда другим существам, даже стоящим на противоположной стороне, отражает максимализм христианской веры: здесь нет проблемы, решаемой с таким трудом Арджуной из "Бхагават-гиты", мученик распоряжается только своей жизнью, отдавая ее за Христа, как Тот, отдал свою жизнь за всех людей, чтобы открыть им путь к спасению и вечности, и поражает мучителей стойкостью своей веры и необъятностью своей любви. История христианства знает множество случаев, когда палачи и гонители христианства под впечатлением от стойкости и мужества мучеников за веру каялись и сами обращались к церкви; некоторые в свою очередь становились мучениками или стяжали святость.

В христианском понимании метафизики войны, находящей свое высшее выражение в "мученичестве-свидетельстве", *духовное и материальное сливаются воедино*.

Мы видим, что *политический эффект*, достигнутый подвигами христианских мучеников, был не меньший (если не больший), чем в случае исламских войн против "неверных". Христиане, погибая за веру, меняли образ мира, политический строй, веру и традицию государств и народов, среди которых он осуществляли акт "свидетельствования". Так христианство вело победоносное наступление на языческий мир и укрепляло свою политическую онтологию.

Духовная брань

Другим аспектом сакральной войны в христианстве является аскетическая практика борьбы с грехами, "*духовная брань*". Человеческая жизнь для христианина представляется постоянным сражением, которое он (как воин рати Христовой) обязан вести с соблазнами, грехами, злом. Множество христианских молитв, песнопений, чинов и служб исполнены образами *битвы*. Это, в первую очередь, внутренняя битва. Дьявол и его подчиненные, полчища бесов, непрестанно атакуют душу христианина, подвигая его на грех, склоняя на сторону ада. Слабая человеческая личность постоянно попадается на эти ухищрения, падает, впадает в грех. Не прекращающаяся битва с "прилогами" (так в аскетической традиции называются "побуждения ко злу", исходящие от бесов, внешних по отношению к душе злых сил) есть непрерывное занятие верующего. Соблюдение постов, регулярные молитвы, посещение богослужений и соблюдение канонов христианской этики являются опорой на этом пути, а главным оружием воля и мужество.

Монахи и отшельники, которые уделяют внутреннему миру души гораздо больше внимания, нежели миряне, разработали целые системы ведения "*невидимой брани*", изощренные стратегии "бесоборчества". Описания святых и подвижников полны сценами искушений и их трудного преодоления. "Прилоги", грехи, малейшие поползновения души уклониться описаны детально и тщательно, предлагается тактика противодействия каждому из них. Аскетическая литература является излюбленным чтением не только самих монахов, но и мирян, которые видят в этих (редко достижимых в обыденной жизни) примерах – идеал и образец подлинного духовного бытия.

Битва ангелов

Для христианина духовная брань не только удел людей. Она ведется и на более высоких уровнях, затрагивая высшие твари – ангелов. Среди них *также существует раскол*. Часть ангелов, ведомая "Денницей", сатаной, ниспала с небес, восстав против Бога, и оказалась в аду. Они-то и составляют бесовские полчища. Другая часть – во главе с архангелом Михаилом – осталась верна Богу. Они суть "воинство небесное", где "архистратигом" (по-гречески "воеводой") является архангел Михаил. Именно Михаил со своей ангельской ратью сбросил сатану в ад еще до сотворения первого человека. И с тех пор битва ангелов не прекращается, она пропитывает бытие, природу, человеческую историю, образуя парадигму "священной войны". Люди соучаствуют в этой битве – то на стороне ангелов, противясь грехам, то, подпадая под власть бесов – уклоняясь в грех, в отступничество, в ересь.

Внутренняя душевная борьба человека в такой перспективе становится составляющим элементом несравнимо более серьезной непрекращающейся битвы, сотрясающей основы Вселенной, интегрируется в более широкий универсальный контекст. Это дает аскетической практике дополнительное *сакральное измерение*. В христианстве это выражено в идее "ангела хранителя", который придается каждому новокрещенному: отныне в человеческой

судьбе соучаствует напрямую *высшая сила*, которая является опорой и поддержкой для его воли, обращенной к праведности и благочестию. Ангелу хранителю христианские подвижники и святые сложили отдельные молитвы и каноны.

В то же время не оставляют человека в покое и бесы, которые навязывают через "прилоги" свою стратегию поведения. Неотступно следующие за человеком ангел и бес не являются лишь "проекциями" моральной драмы, но полноценными невидимыми духовными силами, интегрирующими христианина в общий контекст духовной битвы, делая его самого, его сердце, его душу "полем битвы ангелов".

Это грандиозное сражение по христианской эсхатологии должно завершиться в конце времен окончательной победой ангельской рати, которая будет сопровождать Второе Пришествие Христа и упразднением могущества ада. Таким образом, вся история мира является для христиан нескончаемой грандиозной битвой, войной светлых сил против темных. Конец света мыслится как победа в битве.

Крестовые походы

Для православной традиции, наиболее близкой к изначальному христианству и сохранившей в целости основные метафизические стороны этого учения, нехарактерно прямо переносить теорию "войны ангелов" на историю государств и народов. Так, гонения на христиан – подчас весьма суровые – со стороны языческого Рима не привели к "демонизации империи", к ее отождествлению с "оплотом бесов".

Некоторым отступлением от этого принципа были католические крестовые походы, направленные против "сарацин", "неверных" (т.е. "мусульман") для отвоевания "гроба Господня" и Иерусалима. Крестовые походы были благословлены Римскими Папами и рассматривались как "священная война", "богоугодное дело". В этом вопросе нельзя исключить влияние самой исламской традиции и концепции "малого джихада", так как идеология "крестовых походов" зеркально отражает именно *мусульманский* подход. В христианской традиции ранее аналогов этому не было, как совершенно чуждой оставалась идеология "крестовых походов" православному миру. Более того, Святая Земля, которую шли освобождать крестоносцы, ранее не вызывала у христиан того чувства, какое присутствовало в "крестовых походах". Новый Израиль был перенесен на весь христианский мир, и евангельские события ежедневно и ежегодно повторялись в каждой церкви, где в ходе божественной литургии верные причащались плоти и крови Живого Бога, присутствующего в актуальности, а не как историческое воспоминание.

В некоторых случаях то или иное христианское царство, боровшееся с иноплеменниками другого исповедания, делало попытки применить логику "войны ангелов" *для фундаментализации национальной идеи*. Этим, кстати, пользовалась Западная Церковь в четвертом "крестовом походе", в результате которого католические рыцари захватили Константинополь и установили эфемерную Латинскую Империю. Нападение на христианское царство мотивировалось необходимостью борьбы с "ересью", "с восточными схизматиками"[*], описанными в самых жестких теологических тонах.

В оборонительных целях – перед угрозой католического давления с Запада – прибегала к этому и Русская Православная Церковь, хотя эти сюжеты не получили законченного богословского оформления.

До монгольских завоеваний на Древней Руси у летописцев бытовали представления о том, что православные христиане суть "потомки Иафета", а кочевые народы степи – "гоги и

магоги", т.е. эсхатологические народы на службе антихриста. Но уже в Московской Руси эти представления стерлись, и сакрализация войны против врагов русского народа (в частности, благословение святым Сергием Радонежским Дмитрия Донского и монахов-богатырей Пересвета и Осляби на бой с татарами) не обобщалась до уровня "демонизации народов" или "священной войны".

Священные войны иудеев

В традиции иудаизма война имеет огромную сакральную нагрузку. Многие сюжеты "Ветхого Завета" суть повествования о войнах и сражениях, битвах, осадах и штурме городов. Особенным значением наделены войны евреев, вернувшихся из Египта в землю Ханаанскую, в первую очередь эпопея Исуса Навина.

Специфическая религия евреев исходит из существенного *неравенства* народов и культов. С одной стороны, выступает *еврейский народ*, заключивший завет с единым Богом, и ставший "богоизбранным", а с другой, *все остальные народы*, поклоняющиеся "ложным богам". Согласно иудейской ангелологии, каждому народу предстоит ангел, а самому еврейскому народу – архангел Михаил, повелитель всех ангелов. Отсюда вытекает парадигма войны ангелов: народы, притеснявшие евреев, нападавшие на их земли или просто мешавшие им жить тем или иным образом, отождествляются со "злыми ангелами", воюющими с Михаилом. Парадигмой таких "злых ангелов" народов являются египтяне фараона, филистимляне, вавилоняне, а также жители Сеира (Идумеи) и т.д.

Военный захват обетованной земли, война евреев с их врагами оправдывались обращением к Божеству, поскольку речь шла о "богоизбранном народе". Здесь следует искать истоки теории "справедливой войны", т.е. войны, имеющей глубинное теологическое основание. Уже в XX веке эти темы вновь ожили в сионистском[*] движении, которое рассматривало возвращение евреев в Палестину и воссоздание государства Израиль как исполнение эсхатологических пророчеств и приближение царства машиаха[*].

Каббала

Иудейский эзотеризм – каббала – развивает эту тему в мистическом ключе. Согласно каббале все устройство Вселенной имеет два полюса – правый и левый. Правый полюс (правая сторона) означает благость, милость; левый (левая сторона) – наказание, порицание. Правая и левая стороны образуют систему мировых энергий разной направленности, находящихся в конфликте, но это конфликт уравновешивается центром, где происходит синтез противоположностей.

Правая благая сторона через серию довольно сложных каббалистических операций воплощается в особой инстанции, называемой "сефира[*] малькут[*]", "шекина"[*] или "душа мира".

Это – *божественная* инстанция, занимающая нижнее положение в божественной иерархии, но высшее – в тварном мире. Эта инстанция "малькут" воплощается в еврейском народе, отождествляется с его ангелом. Таким образом, евреи осмысляются как носители энергии "правой стороны". Остальные народы (на иврите "гоим", дословно, "народы", т.е "неевреи", "язычники") происходят из энергий "левой стороны", "обратной стороны" ("ситре ахер" на иврите), из регионов зла. Следовательно, между душами евреев и неевреев существует глубинное *онтологическое различие* – не меньшее (если не большее), чем различие внутренней природы, с которым мы сталкиваемся в кастовом обществе. Можно сказать, что в такой перспективе мы находим предпосылки "*сакрального расизма*", обосновывающего

этническое неравенство фундаментальными метафизическими причинами. Поскольку исторический процесс иудеи видят как диалектику противодействия энергий правой и левой сторон, а еще точнее, как борьбу "шекины" ("божественного присутствия"), воплощенной в еврейском народе и его религиозной традиции, с "силами обратной стороны" (представленными гойскими, "трефными"* народами и царствами), то нетрудно сделать вывод о том, как это сказывается на проблеме межнациональных отношений в иудаистическом контексте (что создает серьезные проблемы в современном Израиле).

Тайна божественного имени

Философия войны в иудаистической перспективе имеет еще одно дополнительное измерение. В книге XIV века "Зохар", основном произведении обширной каббалистической литературы, дается увлекательное описание парадигмы мировой истории через следующий сюжет мифологического сражения. Мистическое толкование ивритского четырехбуквенного имени Бога, состоящего из четырех согласных "йод, хе, вау, хе" (י, ה, ו, ה),

י
ה
ו
ה

описывает каждую из букв как самостоятельную божественную инстанцию, расположенную в вертикальной иерархии. Первая буква "йод" (י) есть само высшее Божество. Вторая – "хе" (ה) – "его душа", "верхнее присутствие". Третья "вау" (ו) – мост, ось, древо жизни. Четвертая – снова "хе" (ה) – "нижнее присутствие" или "шекина в изгнании".

Евреи рассматриваются здесь как носители "четвертой буквы", как "нижнее присутствие" (имеется в виду "присутствие Божества" – иногда оно именуется "Лия" по имени жены Иакова). Драма евреев начинается с того момента, когда гармоничное циркулирование божественных энергий от первой букве к последней прерывается вторжением новой инстанции – "*народов великого смешения*", на иврите "эрев рав" (br bra). Эти народы "великого смешения" посылаются "левой стороной" для того, чтобы испортить божественный миропорядок. Они нападают на евреев (четвертое "хе") и оскверняют их. Чтобы не запятнать святыню, третья буква – "вау" – удаляется, и таким образом связь между нижним "хе" и верхним "хе" прерывается. Так каббалисты трактуют разрушение государства Израиль и последующее рассеяние евреев по сторонам света.

Сакральный геноцид

Когда придет мессианская эпоха, евреи должны будут дать окончательный отпор народам "великого смешения", уничтожить их, сбросить их ярмо, и тогда энергия божественного имени будет восстановлена, "вау" вернется на свое место и наступят "благословенные времена". Все вместе складывается это в стройную теорию обоснования "*мистического геноцида*".

Более всего разночтений вызывает толкование того, кого именно понимали авторы "Зохара" под народами "великого смешения" (на иврите – "эрев рав"). В самом тексте об этом говорится расплывчато: "Ве-ли-кое Сме-ше-ние со-сто-ит из пя-ти наро-дов: Не-фи-лим (или пад-шие), Ги-бо-рим (или ге-рои), Ана-ким (или ги-ган-ты), Ре-фа-им (или те-ни) и, на-ко-нец, Аме-ли-ким. Из-за этих на-ро-дов ма-лень-кое he выпа-ло со сво-его мес-та." ("Зохар").

Эти загадочные имена трактуются по-разному: с одной стороны, это "гойские народы" и их "ангелы", среди которых евреям пришлось жить в рассеянии. В частности, о народе Амалека говорится там же: "И по-том-ки Ама-ле-ка в пе-ри-од чет-вер-то-го рас-сея-ния[*] – это те могущест-вен-ные кня-зья, ко-то-рые пра-вят над Из-раи-лем си-лой ору-жия."

Но есть и другая более сложная версия, которой придерживался известный иудейский каббалист Виленский гаон[*] Илиаху.

Согласно Виленскому гаону, "великое смешение" – это *часть самих евреев*, но только отступивших от своей традиции и ставших проводниками сил "левой стороны". В результате сложной мистической истории темные павшие души примешались к евреям, выводимым Моисеем из египетского плена, и позже пришли с евреями в Ханаан. Перед этим именно им инкриминируется инициатива с поклонением "золотому тельцу", когда Моисей удалился на гору Синай. Но как бы то ни было, в этой интерпретации народы "великого смешения" предстают как какое-то *внутреннее* направление в самом еврействе – евреи, отошедшие от своей традиции, не соблюдающие религиозных предписаний и т.д., а не о "гоим". В таком случае, нерв эсхатологической битвы, развязка сакральной войны в каббалистическом понимании предстает как *внутриеврейская проблема*.

Приведенный пример показывает, как глубоки корни метафизики войны, и как они проецируются на истолкование истории религиозным сознанием.

Сценарий эсхатологических битв в различных традициях

Во многих традициях решающий *бой* относится на конец времен, где и будут окончательно определены победители и проигравшие всего сакрально исторического процесса.

В исламе эсхатологический сценарий описывает приход "лжеца" (по-арабски "дадджал"), аналога "антихриста", с которым будут сражаться махди и "пророк Иса" (так мусульмане называют Исуса), вернувшийся на землю в Сирии, и победят его. В шиитской версии речь идет о появлении "скрытого имама" и его победе над врагами. У исмаилитов финальная битва имеет еще более сложную структуру и несет колоссальную метафизическую нагрузку[3].

В христианстве это последняя битва воинств Христовых, которые поразят антихриста и уничтожат зло.

В иудаизме ожидается приход машиаха и победа над его врагами, с восстановлением государства Израиль и Третьего Храма.

В зороастризме речь идет о приходе Спасителя-Саошьянта, который нанесет сокрушительное поражение "детям тьмы" и повергнет Аримана, восстановив райские условия мира.

Индуизм учит о приходе десятого аватары, воплощения Вишну – Калки, который будет биться с "кали-югой" ("темным веком") и уничтожит ее, открыв новый цикл.

Тибетский, бурятский и калмыцкий буддизм в учении о "Калачакратантре" учит о подземной стране Шамбалы, где пребывает "царь мира", "чакраварти", который появится в конце нашего цикла на поверхность земли и поразит тех, кто отступили от "правого пути", положив начало новой счастливой эпохе.

Другие традиции имеют свои версии описания эсхатологической битвы. Если вспомнить, что, несмотря на светский характер современной культуры, на планете живут миллиарды верующих, то важность *конфликтологического сценария будущего*, видение исхода истории как "*последней битвы*", "Endkampf"[*] нельзя сбрасывать со счетов, тем более, что архаические сакральные корни весьма укоренены в человеческой психологии и при определенных обстоятельствах всегда могут дать о себе знать.

Дуальный код "друг-враг" (К.Шмитт)

Философия войны разрабатывалась в иных контекстах и в наше время. Наиболее проницательные исследования этой темы мы встречаем у представителей течения консервативной революции у Эрнста Юнгера (автора программной книги "Война наша мать")[4] и у Карла Шмита, крупнейшего современного философа политики.

Карл Шмитт дает такое определение Политического, которое в своей основе уже связано с войной, враждой, разделением. Он утверждает, что само понятие Политического происходит из первичного базового определения позиций по шкале "*друг – враг*", на латыни "amicus – hostis". Политическое начинается там, где происходит разделение окружающих на две общие категории – *друзей и врагов*.

Шмитт считает, что определение друзей и врагов отражает глубинные законы коллективной психологии – как только человек попадает в сферу публичного, сталкивается с необходимостью участвовать в ней, выносить решения, формулировать свои позиции и мнения, он вынужден проводить эту первичную операцию *деления*.

Вступая в область Политического, человек должен принять ту или иную *коллективную идентификацию*, отождествиться с одними и противопоставить себя другим. Идентификация всегда выражается в дуальном (как минимум) действии: противопоставление "чужим" усиливает солидарность со "своими", и наоборот, понятие "свои" ("друзья") приобретает смысл только тогда, когда есть "несвои" ("недрузья", "враги"). Это верно и для отдельного человека, и для народа, государства, религии, класса. Политическое требует *выбора*. Этот выбор может меняться, его условия эволюционировать, но его структура остается неизменной – в рамках дуального кода amicus – hostis.

В такой перспективе функция "врага" приобретает, как это ни парадоксально, *позитивный смысл*, поскольку напрямую способствует коллективной самоидентификации и становлению политического самосознания – общин и личностей. Враг здесь понимается не только как преграда для осуществления задуманного, как инерция и сопротивление среды, но и обретает *качественный* характер, влияет на то, в каком направлении пойдет развитие политического самосознания, какую форму приобретет. "Иное", "чужое" выступает здесь как "вызов", настойчиво требующий "ответа"[*], и этот "ответ" есть провозглашение и утверждение *содержательной* стороны идентичности. *Враг учреждает границы, пределы, придает им особую конфигурацию*, которая, в свою очередь, формирует образ того, что в этих границы заключено. В каком-то смысле именно враг, ставя *пределы*, о-*предел*-яет то, *чем* является субъект.

Народ или государство, укрепляясь и расширяясь, сталкивается с врагами, взаимодействуя с которыми (как правило, через войну) определяются его границы и структуры. Точно также дело обстоит с классовым подходом: границы класса проявляются там, где начинается "*иной*" класс, и именно столкновение с этим "инаковым", "враждебным" началом формирует классовое самосознание. Справедливо это и для религии. – В прямой зависимости от того, с

какой враждебной догматикой сталкивается религиозная мысль, она расставляет приоритеты и в своей собственной структуре.

Сходную идею афористически выразил Фридрих Ницше. Он писал в книге "Так говорил Заратустра": "хороший враг гораздо ценнее хорошего друга, поскольку не дает нам заснуть". И в другом месте: "Вы говорите, что благая цель освящает даже войну? Я же говорю вам, что благо войны освящает всякую цель"[5].

Jus belli и война форм

Придав понятию "врага" *позитивное* содержание, Шмитт обратил внимание на то, что трезвый подход к этой проблеме вполне может вывести нас к *легитимации войны*, к выработке особой концепции – "*военного права*". Он исследовал все разновидности того, что могло быть рассмотрено как jus belli, на латыни дословно "закон войны",

Гуманистическая либеральная традиция Нового времени с неохотой обращалась к этой теме: мысль большинства философов и правоведов, если и обращалась к войне, то лишь для того, чтобы оплакивать это "печальное явление" и осуждать его. Но исторический опыт показал, что такое настроение интеллигенции не только не снижает вероятность войн, но приводит к тому, что они становятся *особенно беспощадными и жестокими*. Оказываясь вообще за пределом упорядочивающего внимания разума, война начинает действовать *по своей внутренней автономной логике*, и это оказывается гораздо страшнее прямой и честной концептуализации и частичной легитимации войны в традиционных обществах.

Jus belli, "закон войны" предполагает четкие градации поведения враждующих сторон в ситуации прямого вооруженного столкновения. Коль скоро сам принцип "врага" наделен определенным *позитивным* значением, следовательно, обе враждующие стороны имеют право на то, чтобы относиться друг к другу с соблюдением определенных формальностей. Трезвая формализация кодекса допустимого и недопустимого в ходе ведения военных операций, по мнению Шмитта, даст более ценные результаты, нежели голословный пацифистский пафос. Шмитт приводит в пример традиционные общества, которые почти всегда руководствовались той или иной версией jus belli.

Насилие, агрессия, вражда и споры составляют одну из сторон жизни человека и человеческого общества. Они пронизывают всю историю человечества и во многом являются мотивацией важных исторических явлений. Поэтому следует не денонсировать их, но придать им ограниченно легитимный статус.

Война форм

Карл Шмитт выдвигает в этом контексте концепцию "войны форм".

Идея "войны форм" предполагает, что в военных действиях принимают участие только специально обученные профессиональные армии, а гражданское население не является объектом насилия ни при каких обстоятельствах, и его права гарантируются всеми сторонами конфликта. В случае завоевания тех или иных территорий, где проживают мирные жители, население должно рассматриваться победителями *как граждане своей страны* с соответствующей системой обязательств. Следует строго определить допустимые и недопустимые виды вооружений, формализовать акт объявления войны, строго описать условия вступления в двусторонний конфликт третьей силы и т.д. Необходимо выделить "военное право" в самостоятельную категорию права, и обязать все страны и народы признать этот jus belli и им руководствоваться. Сменив общий настрой отношения к войне от

утопического пацифизма к теории "войны форм", и признав тем самым ограниченную легитимность войны, мы сможем избежать эксцессов ее неконтролируемого развития. Более того, Шмитт показывает, что именно всеобщий пацифизм ответственен за то, что война приобретает все более массовый и глобальный характер, где жертвы среди мирного населения сопоставимы с потерями в рядах вооруженных сил. Это проистекает, по Шмитту, из безответственного отказа признавать в фигуре "врага" *наличие качественного содержания*, из его "демонизации" и фактически "дегуманизации", коль скоро сама война рассматривается как явление, начисто лишенное гуманистического измерения. Если же враг заведомо будет наделен определенными правовыми чертами, то мы можем вернуться к кодексу войны, где агрессия и ненависть, естественные для человека, будут направлены в определенное фиксированное русло, и тем самым ограничены.

Классовая борьба: Труд и Капитал

Другой разновидностью конфликтологического понимания истории было учение Маркса-Энгельса-Ленина о *классовой борьбе*.

С точки зрения марксизма, классовая борьба является *движущим мотором истории*. Концепция Маркса, если лишить ее сложного политэкономического оснащения, сводится к следующей мифологеме.

Существуют два изначальных антагонистических принципа – *Труд и Капитал*. Начало человеческой истории знаменуется тем, что человек учится трудиться: "труд создает человека". Появление орудий труда отличает человека от животного, у него вырабатываются навыки технического мышления. На этом этапе царят общинность и "пещерный коммунизм". Это весьма важно для понимания сущности мысли Маркса. Условия жизни древнейших людей в пещерных условиях представляются Марксу "идеальными". В них существует равенство, братство, взаимопомощь, отсутствует эксплуатация одних другими, угнетение и присвоение прибавочной стоимости. В этом он следует за мыслью Руссо о "добром дикаре". Свободный труд первобытной общины – стартовая черта истории человечества.

Развитие орудий труда постепенно приводит к накоплению прибавочного продукта и возникновению первых признаков социального неравенства и эксплуатации человека человеком. Техническое совершенствование трудового процесса и соответствующее общественное развитие удаляет людей от "первобытного коммунизма". Важно отметить, что в целом прогрессистская модель марксизма видит (вполне в стиле Руссо) параллели между нарушением примитивной социальной гармонии, свойственной "пещерным общинам", и развитием средств производства. Дальнейшее развитие техники и общественных отношений еще более усугубляет обе тенденции – *техническое совершенствование средств производства идет рука об руку с усилением гнета и эксплуатации*. Проецируя на древнюю историю классовый подход буржуазного общества, в котором он сам жил, Маркс видит первые признаки классового расслоения уже в глубокой древности. Присвоение прибавочного продукта он фиксирует в период родоплеменного строя. Это и есть зародыш будущего Капитала. Но коллизия уже налицо: с одной стороны, трудящиеся низы, с другой племенная знать, присваивающая прибавочный продукт. Между ними зреют противоречия. Труд и Капитал начинают расходиться по разные стороны баррикад.

Ситуация еще более обостряется при рабовладельческом строе, когда высшие социальные слои – жрецы и знать – открыто и беззастенчиво эксплуатируют трудящиеся массы. Возникают денежные единицы, монеты, торговля, накопление. Фигуры *раба* и его *хозяина* типологизируют на этом этапе два антагонистических начала. Восстания рабов – в частности, восстание Спартака – знаменуют первые проблески классового сознания.

Далее следует эпоха феодализма, где эксплуатация приобретает еще более строгие формы, воплощаясь в контроль господствующего класса над средствами производства. Параллельно развивается финансовая система. Логика эксплуатации оттачивается и кристаллизуется: господину более не необходимо владеть самим работником, достаточно владеть землей и орудием производства, и контроль будет полным. Крестьянские войны Средневековья показывают, что терпение эксплуатируемых классов имеет определенные границы. Труд пытается осознать себя.

Наконец, парадигма эксплуатации* окончательно проявляет себя с наступлением эпохи буржуазных революций.

Капитал как самостоятельная сила обнаруживает свою историческую миссию во всем ее объеме, и механизм экспроприации* прибавочной стоимости становится очевидным.

Классовое сознание пролетариата постепенно созревает и выражается в рождении рабочего движения. Отныне Труд и Капитал – как светлое и темное начала дуалистических мифологий – сталкиваются друг с другом лицом к лицу, без всяких опосредующих инстанций. Для самого Маркса Капитал однозначно представляет собой *мировое зло*, а Труд – *добро*. Между ними и должна произойти "финальная битва" (Endkampf), которая завершится *социалистической революцией*, "экспроприацией экспроприаторов", уничтожением буржуазии как класса (и Капитала как явления) и построением коммунистического общества. В этом обществе будут восстановлены изначальные равенство, свобода, общинность и т.д., но сам зародыш эксплуатации – техника, развитие средств производства и т.д. – будет подчинен и преодолен за счет изменения классового сознания. Перед глазами жителей коммунистического общества будет вся история человечества – как история страданий и мучений, угнетения и борьбы.

История на этом *закончится,* так как содержанием ее считается борьба Труда и Капитала, а при коммунизме Каптала не будет, а будет только *свободный Труд*. И, следовательно, коммунизм будет вечен.

В этом сценарии легко различить диалектический метод Гегеля, для этого надо лишь поставить на место Труда и Капитала Абсолютную Идею, которая отчуждается в истории с тем, чтобы обрести субъектное воплощение в ее конце. Более того, без труда угадывается здесь и классический сценарий дуалистических мифологий и эсхатологий: два начала – светлое и темное – бьются между собой; вначале светлое начало проигрывает – вплоть до момента полного, но лишь кажущегося триумфа темного, а потом поднимается на последнюю битву и берет окончательный и бесповоротный реванш; после чего история заканчивается.

Расовая борьба (Л. Гумплович)

Существует еще одна версия такого "конфликтологического" объяснения истории – теория "расовой борьбы" (Rassenkampf). Это учение было создано в девятнадцатом веке социологом Людвигом Гумпловичем на волне интереса к марксизму с его принципом "классовой борьбы".

Гумплович понимал "расы" ограниченно как синоним "народов". По его мнению, раса представляет из себя исторически сложившуюся этническую общность, объединенную *социокультурными*, а *не биологическими* моментами.

С точки зрения Гумпловича, различные народы, отстаивая свои собственные системы ценностей через противостояние и конфликты с другими народами, утверждают *"позитивную" диалектику исторического процесса*. Государства возникают в результате военных столкновений между "расами" (читай "этносами"), и победители становятся "правящим классом", "элитой", а побежденные – "массами". Гумплович разделяет теорию происхождения кастовых обществ в результате покорения одних народов другими. В частности, индуистский термина "варна", обозначающий "касту", дословно переводится как "цвет", что в данном случае трактуется как "цвет кожи", отличавшийся некогда у арийских завоевателей и у покоренных народов – аборигенов Индостана. Развитие государств определяется внутренней диалектикой отношений правящего класса и основного населения, причем Гумплович настаивает, что элита всегда выигрывает как раз в силу *инаковости* своего происхождения, сплоченности и воинско-административной дисциплины. Существенное изменение в жизнь государства вносят только новые чужеземные завоевания.

Гумплович отказывается выносить моральное суждение относительно этой закономерности, и ограничивается лишь ее констатацией – "борьба рас" создает реальную ткань истории человечества и структуры государственности.

Философия расизма и национал-социализм

Ближе к собственно расизму подошел другой автор француз граф Артур де Гобино, автор "Эссе о неравенстве человеческих рас".

Гумплович не говорил о превосходстве тех или иных рас, рассматривая социологические структуры как следствия этнической истории и межэтнических трений. Гобино сделал иное утверждение: *человеческие расы неравны*, есть благородные, умные, "порядочные" белые народы, и есть народы недоразвитые, ограниченные, склонные к "порокам" – цветные. Белая раса несет цивилизацию, культуру, порядок, разумность и организацию. Другие расы – Гобино выделял еще две расы "желтую" и "черную" – одарены гораздо в меньшей степени. Гобино считал, что для всех рас оптимальным является существование в своем собственном пространстве, и расовое смешение дает исключительно негативные результаты. По его мнению, при чистоте расы образ мысли всех ее представителей остается одинаковым в силу кровной общности, и национальные социально-политические учреждения соответствуют всеобщим чаяниям.

Его идеи были подхвачены в Германии (Чемберлен, Вагнер и др.), где почва для такого этно-национализма была подготовлена еще немецкими романтиками.

Идеи Гобино получили свое развитие в кругу так называемых "ариософов"[*] (Гвидо фон Лист, Йорг Ланц фон Либенфельс и т.д.). Ариософы считали, что изначальной расой были "арийцы", носители высшего магического знания.

В результате смешения с низшими расами они утратили свои "мистические свойства". Задача современных потомком ариев состоит в том, чтобы посредством многосложных оккультных действий восстановить потерянные свойства. Для этого надо ввести "расовую гигиену" и создать расово однородное общество.

В этих концепциях явно прослеживается очевидный дуализм, свойственный базовому мифологическому сюжету: изначальная гармония (чистая арийская раса), отчуждение и смешение (победа темного начала над светлым) – финальный реванш (расовая революция) и установление "волшебного мира".

Эти теории применил к анализу мировой истории Альфред Розенберг, написавший книгу "Миф XX столетия" и ставший одним из главных идеологов *национал-социализма*[*].

Идеи Розенберга представляют собой крайнюю вульгаризацию теорий его предшественников по расовому учению, низведение их до уровня среднего бюргерского сознания.

Он приравнивает арийцев исключительно к немцам, и соответственно, историю белой расы отождествляет с историей германских племен. Многие европейские народы – в том числе, французы и славяне – причислены им к "неполноценным расам", отброшены и экстравагантные мистические интуиции ариософов.

Влияние взглядов Розенберга на политику Третьего Райха было самым губительным и воплотилось в пресловутом Drang nach Osten[*] и, соответственно, привело к нападению гитлеровской Германии на СССР.

Последствия такого вульгарно понятого "расизма" стоило русским, евреям, всему человечеству миллионы жизней. Казнь Розенберга в Нюрнберге – конец закономерный.

То же самое можно сказать и о национал-социализме Гитлера в целом. С точки зрения, философии политики, идейный багаж нацизма представляет собой убогую смесь из различных этнических, расовых, классовых, геополитических и социальных учений, приправленными примитивно истолкованными цитатами из Ницше. Редкие содержательные моменты, которые можно там выявить, представляют собой огрубленные и извращенные до неузнаваемости заимствования из арсенала авторов *консервативной революции*[*].

Этим обстоятельством объясняется тот факт, что мы не выносим политическую философию национал-социализма для отдельного рассмотрения. Национал-социализм представляет собой бесспорно масштабное и грандиозное явление в политической истории современности, и в курсе политической истории или политологии необходимо уделять его рассмотрению достаточно много места. Но с точки зрения философии политики, это на редкость скудный предмет для исследования. С другой стороны, идейное течение консервативной революции 20-30-х годов в Германии, которое обычно упоминается лишь мельком в курсе политической истории и политологии, заслуживает, с точки зрения философии политики, самого серьезного внимания и тщательного изучения. На этом примере можно легко убедиться в том концептуальном *зазоре*, который существует между объектами исследования и методологиями соответствующих дисциплин.

Социал-дервинизм и либерализм

Либеральная идеология оценивает стремление к войне, агрессию в строго отрицательном смысле. Отличительной чертой этой философии является *минимализация насилия*. Но вместе с тем, либералы не могут отрицать конфликтной природы социального устройства, *психологической тяги к агрессии*, свойственной людям. Эти идеи развиты уже у Гоббса. Следовательно, отказывая принципу насилия, вражды и войны в онтологической и правовой легитимности, либералы имеют на этот счет и более реалистичную позицию. Она оформлена в теории "*социал-дарвинизма*"[*].

Натуралист Чарльз Дарвин разработал учение об эволюции животного мира, где большую роль играл принцип внутривидовой и межвидовой борьбы, как стимул к биологическому развитию. Социал-дарвинизм – это проекция такого подхода на *социальную* сферу.

В либеральном контексте "борьба за выживание" в обществе ставилась в конкретные исторические рамки. Если некогда Гоббс предлагал регламентировать потенциальную "войну всех против всех" через усиление государственного аппарат (теория "Левиафана"), то социал-дарвинисты перевели тему в иное русло, предложив канализировать энергию борьбы в поле *свободной экономической конкуренции*.

Свободная конкуренция становится в либеральной философии политики единственной зоной, где агрессивность признается *легитимным качеством* и война (коммерческая, конкурентная) считается *допустимым явлением*. Наиболее последовательные либералы настаивают на том, чтобы простор этой борьбы было *максимально широким* и ограничивался бы минимальным набором общих правил при почти полном невмешательстве государственных или социальных инстанций. Идеальным пространством для такой борьбы является полностью "*свободный рынок*".

Экономическая конкуренция при этом должна представлять собой "джунгли", т.е. совершенно неупорядоченное пространство, где позиции игроков могут постоянно меняться и их приемы совершенствоваться; более того, субъекты рынка могут постоянно мутировать, укрупняться или дробиться, подстраиваясь под конъюнктуру. В такой конкурентной рыночной борьбе за выживание осуществляется не физическое, не духовное, не социальное, но "*экономическое насилие*" – выигравшие (английское "gainers") обогащаются, поглощают слабых и наслаждаются поражением конкурентов, проигравшие (английское "loosers") – остаются ни с чем. В этом процессе идет непрерывное становление экономических элит и их ротация. Кто-то разоряется, кто-то обогащается. Сильные становятся сильнее, слабые должны сами справляться со своей слабостью. Здесь как в классической войне торжествует принцип "Vae victis!" – (на латыни "Горе побежденным!")

Как и в любой войне в экономической войне есть разделение *на друзей и врагов* (партнеров и конкурентов). Причем такой подход влечет за собой своеобразную этику: "выигравший" воспринимается не просто как удачливый, а как "обреченный на удачу", как "избранный" "невидимой рукой рынка" – "проигравший" вызывает не сочувствие, но лишь насмешки и презрение. Как и в животной борьбе видов действителен только закон силы – в данном случае *экономической силы*.

При этом одна из важнейших задач либерализма не допустить *перехода напряженности экономической конкуренции в форму конфронтаций иного (силового) типа*. В отличие от дерегламентации[*] и освобождения рынка здесь либералы настаивают на строгом контроле и учете со стороны правоохранительных и судебных органов: в данном случае либеральный пацифизм действует в полную силу.

Насилие приемлемо лишь в экономической плоскости – можно разорить конкурента, купить его, разрушить дело его жизни, совершить любые экономические действия, никак не вписывающиеся в нормы общепринятой этики, но его нельзя тронуть и пальцем. Конечно, это сбывается лишь в теории, на практике же эта хрупкая грань сплошь и рядом нарушается, и "победители" прибегают ради победы ко всевозможным (и не только чисто экономическим) средствам. Однако, дело даже не в том, что удержать освобожденную агрессию в строго заданных рамках на практике невозможно; гораздо важнее, что либеральный социал-дарвинизм отказывается вообще принимать во внимание социальные, этические, психологические *последствия непрерывных экономических войн*. Положение "loosers" в определенных случаях оказывается невыносимым, и по определению в него попадает большинство членов общества, так как сильных всегда заведомо меньше, чем слабых.

С точки зрения социалистического (а также традиционалистского и консервативно-революционного) подхода, общество, основанное на таких принципах, не далеко ушло от нацизма, только в завуалированной форме.

Пацифизм

У пацифизма тоже есть *сакральные корни*. Как есть эти корни у войны и ее философии, есть они и у философии мира.

В кастовом обществе *миролюбие было характерной добродетелью жрецов*, брахманов. Индуистская традиция утверждает, что сакральной обязанностью каждого брахмана является соблюдение принципа "*ахимса*" – на санскрите, дословно "ненасилие", "непротивление". Это вытекает из кастовой природы жречества, которая связана с созерцанием единства мироздания, с гармонией и неизменностью. Жрецам большинства религий запрещалось носить оружие и участвовать в актах насилия (справедливого или нет). В Индии этот запрет столь строг, что брахману нельзя оказывать сопротивления даже в том случае, если ему и его близким грозит гибель.

Известна тактика борьбы Махатмы Ганди против англичан за независимость Индии. Он предложил сопротивляться англичанам мирным способом, путем гражданского неповиновения. Эта тактика, которую часто берут за образец, напрямую вытекает из структуры его кастовой принадлежности – будучи по касте брахманом (жрецом) Ганди не придумал ничего нового, он просто спроецировал этику своей касты на стратегию национально-освободительной борьбы в целом.

Этот же жреческий принцип "ненасилия" или "непротивления" является особенностью христианской этики – особенно в ее высших проявлениях, в святости. Заповедь Христа "ударили по левой щеке, подставь правую", лежащая в основе этой позиции, отражает суть отношения к миру как к гармоничному целому: любое изменение в одном направлении (левое) компенсируется симметричным действием в другом (правое), ценна гармония и мир, не борьба противоположностей, но их преодоление в высшем синтезе. Поэтому и сам Сын Божий терпит насилие от людей, хотя, как Бог, он мог мгновенно стереть в пыль не только палачей и судей, но всю Вселенную. Христос ест с нищими и мытарями, моет ноги своим ученикам, принимает "зрак раба" и умирает мученической смертью на кресте. Но эта добровольная и мирная жертва Сына Божьего приносится для того, чтобы христиане и весь мир через них смогли спастись, духовно пробудиться, возвыситься, взойти на небеса, воскреснуть и преодолеть "узы смертные".

Высшим идеалом христианского благочестия является именно мир. Но Спаситель уточняет "Мир мой даю вам, не так как мiр дает, я даю вам" (Ин.14,27). Здесь следует обратить внимание на противопоставление "мира", который дает Христос, "миру", который дает мiр (вселенная, внешнее бытие). Мир Христов – это не просто промежуток между войной, это высший покой истины. И именно об этом мире говорится в Нагорной проповеди "Блаженны миротворцы яко тии сынове Божии нарекутся" (Мт. 5,9).

Многие современные международные организации, проповедующие пацифизм, имеют корни в мистических обществах, где эта идея мира еще сохраняла сакральный характер. Так, например, обстоит дело с организацией ЮНЕСКО, которая ставит своей целью способствовать культурному сближению народов. У ее истоков стояли масонские организации с розенкрейцеровской спецификой. До сих пор чешский гуманист и активный деятель розенкрейцерства Ян Комениус считается духовным покровителем этой вполне светской организации.

У розенкрейцеров одним из важных пунктов учения была теория "глубокого царственного мира" – "pax augusta et profunda" на латыни.

Но сакральный пацифизм жрецов в традиционном обществе *не противоречит воинственности кшатриев* и не отменяет ее. Это два *разных типа*, сосуществующие в сакральной системе гармонично и непротиворечиво. При этом, с точки зрения иерархии ценностей, можно сказать, что миролюбие является *более значимым,* и все описания райского бытия, золотого века подчеркивают мирный характер жизни людей той эпохи.

Современный пацифизм, естественно, полностью *десакрализирован*, несмотря на свои "мистические" истоки. Вместе с тем у него тоже различные версии.

Либеральный пацифизм, ставит акцент на предотвращении (по крайней мере, в теории) всех форм насилия, кроме экономического, *отрицая саму онтологию войны*. Риторика либерального пацифизма направлена на то, чтобы дискредитировать (неэкономическую) агрессию, поставить ее *вне закона*. На практике такой радикализм приводит к тому, что носители воинственного импульса полностью "дегуманизируются", лишаются "человеческих черт", выносятся за рамки человеческого вида – и в свою очередь, в некоторых случаях становятся (как "дикари") *жертвами* "цивилизованного мира", вменившего себе в право обращаться с ними по своему усмотрению. Крайним случаем такого подхода являются "гуманитарные бомбардировки", которым страны Запада (в первую очередь, США) подвергали тех, кто им не угоден.

Социалистический пацифизм имел совершенно иной – *классовый* характер. Это было проявлением интернационализма и проекцией сугубо классового понимания борьбы. Согласно коммунистическим теориям, линия фронта проходит не между народами и государствами, но *между классами* (пролетариатом и буржуазией), а, следовательно, все межнациональные конфликты являются лишь *уловкой Капитала*, чтобы увести рабочий класс от революции против собственных эксплуататоров и заставить сражаться не на жизнь, а на смерть с рабочим классом других стран, истощая силы в братоубийственной бойне. Отсюда тезис о "империалистическом" характере современных войн. Такой пацифизм имеет совершенно иную – пролетарскую – подоплеку.

Любопытно, что существовала версия пацифизма и среди сторонников расовой теории, хотя большинство из них явно склонялись к кшатрийскому толкованию истории. Так, французский антропосоциолог Ваше де Ляпуж вопреки Мальтусу, утверждавшему, что "война – это гигиена наций" и что "война усиливает сильных и уничтожает слабых", считал, что война – это "катастрофа для чистых рас, и что на войне погибают именно сильнейшие и храбрейшие представители народа, движимые героической этикой". На основании этого тезис Ваше де Ляпуж развил целую концепцию, что современные войны специально устраивают "враги арийской расы, чтобы погубить лучших ее представителей". Он призывал все арийские народы к миру и объединению, выступал против применения силы в каких бы то ни было конфликтах.

Понятая в своих глубинных корнях *философия войны не противоречит философии мира* (сакральному пацифизму); это разные версии понимания миропорядка, взгляды, соответствующие различным кастовым (типологическим) установкам.

Примечания

[1] Аттали видит процесс передачи инициативы от касты к касте отлично от традиционалистов: для него "воинский порядок", "строй войны" предшествуют "порядку сакральности", т.е.

доминации "жрецов"; для традиционалистов же "порядок силы" наступает после "эпохи жрецов", как результата "революции кшатриев". >>

[2] Французский поэт Артюр Рембо выразил эту мысль так: "Духовная битва также жестока как сражение армий". "Сезон в аду" "Прощанье". Рембо А. "Поэтические произведения в стихах и прозе". М., 1988 >>

[3] См. А.Дугин "Абсолютная Родина" – "Пути Абсолюта", глава 10 "Эсхатологический гнозис" и его же "Философия Традиционализма" – глава "Онтология Воскресения". Указ. соч. >>

[4] В книге "Война наша мать" Юнгер описывает влияние войны, как экстремальной ситуации, способствующей проявлению фундаментальных сторон человеческой природы – пробуждению архаических энергий. Война, по мнению Юнгера, формирует важные черты социальной психологии и культурной идентичности. >>

[5] Ф.Ницше "Так говорил Заратустра", глава "О войне и воинах". См. там же "Любите мир как средство к новым войнам. И притом короткий мир – больше, чем долгий. (...) Будьте такими, чей взор всегда ищет врага – *своего* врага.(...) Враги у вас должны быть только такие, которых бы вы ненавидели, а не такие, чтобы их презирать. Надо, чтобы вы гордились своим врагом: тогда успехи вашего врага будут и вашими успехами"; глава "О друге" – "Если ты хочешь иметь друга, ты должен вести войну за него; а чтобы вести войну, надо *уметь* быть врагом. Ты должен в своём друге уважать ещё врага." >>

Глава 16. Политический язык. Политика как язык

Структурная лингвистика складывается в период преобладания позитивизма*

В XX веке философская мысль вращалась вокруг *проблемы языка*. Структурная лингвистика настолько изменила представление о формах и способах человеческого мышления, что языковые проблемы выдвинулись на первый план.

Новизна структурного подхода ускользнет от нас, если мы упустим из виду общий настрой эпохи, когда это направление в языкознании (позже в философии, этнологии, социологии, антропологии и истории) возникло впервые. Это был период расцвета *позитивистского* мышления, в основных чертах совпадающего с парадигмой либерализма.

Позитивизм рассматривал различные явления в подчеркнуто прогрессистской перспективе через призму доминировавшего в то время исторического метода. Длительность (последовательность, диахрония*) бралась в качестве приоритетного фактора рассмотрения как языковых, так и философских проблем.

С точки зрения теории прогресса, *временная последовательность* в исторических явлениях отражает (в целом) *причинную* взаимосвязь. Второй особенностью позитивистского метода было представление о сущностной неизменности *субъекта*, т.е. самоидентичности рассматриваемого явления или вещи, помещенных в процесс исторической длительности. Самым общим образом можно сказать, что позитивисты в гуманитарных вопросах исходили из сохраняющейся *идентичности субъекта* в ходе его *временного* становления.

Это определяло и отношение к языку: считалось, что язык исторически непрерывно развивается, оставаясь самим собой, и параллельно развиваются его составляющие – слова, грамматические формы, фонетика, лексика и т.д.

Основы структурной лингвистики

Структурная лингвистика, основанная швейцарцем Фердинандом де Соссюром, основывалась на совершенно ином подходе.

Фердинанд де Соссюр предложил выделить две фундаментальные категории, которые в позитивистском историческом методе смешивались: реальные акты речи, *высказывания* (французское "parole", "слово" или французское "discours", "высказывание", "дискурс") и лежащую в их основе *непроявленную систему* собственно, "*языка*", которой человек овладевает при обучении языку (франц. "langue", "язык"). Соссюр полагал, что структурная лингвистика должна сосредоточиться преимущественно на непроявленной системе, обычно ускользавшей от прямого позитивистского анализа, и описывать ее структуры через отношения составляющих ее элементов. Ранее лингвистика уделяла основное внимание исторической эволюции элементов языка; Соссюр же настаивал на том, что синхронная или синхроническая[*] лингвистика – изучение языковой системы безотносительно ко времени – должна получить приоритет перед диахронической или исторической лингвистикой.

От понимания природы *языка как процесса* поступательного развития, т.е. непрерывной "коллективной речи", Соссюр перешел к рассмотрению той одновременной и непроявленной структуры, которая предопределяет формы и порядок всех возможных речей, но сама не вступает в этот процесс – не "проговаривается". Эта структура (т.е. собственно "язык", в терминологии Соссюра) по своим характеристикам аналогична пространственной реальности – все элементы его существуют одновременно, последовательность (собственно "речь", "дискурс") же возникает тогда, когда эти элементы переводятся в иное – проявленное и "проговоренное" состояние.

С другой стороны, Соссюр отказывался признавать и второй программный пункт позитивистского анализа: принцип субъекта. С его точки зрения, "говорящий субъект" в огромной степени предопределен самой структурой языка, от которой он отталкивается, и в зависимости от этой структуры качество "говорящего" и содержание "проговоренного" будут существенно меняться. Точно так же дело обстоит и с *содержанием* "сказанного": оно *не является* чем-то *самостоятельным и самодостаточным*, но лишь следствием наложения различных возможностей, присутствующих в структуре языка. Модификация этой структуры может кардинально изменить "содержание". И, наконец, последнее: "*субъектность*" элементов языка. Она тоже отвергается Соссюром, который предпочитает говорить о "*системе отношений"*; эта система отношений и устанавливает (преходящую и неустойчивую) "очевидность" значений.

Существует еще одна пара лингвистических понятий, которая помогает лучше разобраться в философских предпосылках структурной лингвистики. Это – *синтагма* и *парадигма*.

"Синтагма"[*] – означает высказывание, фразу в ее законченном виде, т.е. в последовательности всех элементов. Синтагма строится по принципу "и-и".

В синтагматической конструкции участвуют конкретные языковые формы, которые, соединившись в строго определенной последовательности, создают конкретное цельное высказывание, которое можно впоследствии анализировать, разбирать, понимать, расшифровывать, разбивать на части, включать в более общий контекст и т.д. Собственно,

синтагма является той моделью, которая берется в качестве приоритетной в позитивистской (дососсюровской) лингвистике. Весь язык тогда понимался как *расширенная синтагма* – огромная совокупность существующих или существовавших высказываний.

Парадигма* – строится по модели "или-или" и описывает структуру высказывания не так, как оно *есть*, а так, каким оно *может быть*.

Парадигма высказывания отмечает, к примеру, что на этом месте в предложении должно стоять такие-то слово, часть предложения, грамматическая форма или некоторый род или вид, без указания, *что именно*. Если синтагматическим является высказывание "Иван ударил Петра", то его парадигмой будет "некто совершил некое действие по отношение к другому" или "подлежащее сказуемое дополнение", на основании чего можно построить как первоначальную синтагму, так и неопределенное множество иных. Парадигма описывает отношения элементов, намечает рамки возможного в высказывании, ее элементы существуют *синхронически*, одновременно.

Язык, в понимании Соссюра, и есть парадигма речи, дискурса, высказывания.

Философия структурализма

Идеи Соссюра оказали огромное влияние не только на лингвистику, но и на философию, где методология Соссюра была воспринята самыми различными мыслителями. Так возник *структурализм** – самостоятельное направление в современной философской мысли.

Видными представителями структурализма были лингвист Р.Якобсон, антрополог К.Леви-Строс, литературовед Р.Барт, психолог Ж.Пиаже, философ Мишель Фуко, психоаналитик Жак Лакан и др.

Структуралисты – каждый в своей области – применяли базовые методы, предложенные Соссюром к объекту исследования, изучая структуры и парадигмы в их внутренней системе и в отношении к производимым "дискурсам". В области психологии это означало выявление скрытой системы "подсознательного", которая устанавливает парадигмы сознания. В социальной сфере некоторые представители этого направления по-структуралистски расшифровывали *марксизм*, вскрывший *парадигму Капитала как структуру, предопределяющую общественное устройство современных развитых государств и их культур и т.д.*

Во всех случаях отличительной чертой подхода структуралистов было различение основной пары – "языка" ("структуры") и "высказывания" ("дискурса"). Для философии политики это деление также является принципиальным.

Политология изучает дискурсы, философия политики – языки

Политика в структуралистском понимании есть дискурс, высказывание, синтагма. Она представляет собой совокупность действий, событий, идей, доктрин, теорий, идеологий, программ и т.д., объединенных общим качеством – они масштабны, коллективны, проективны. Политика есть объект исследования, помещенный во временную последовательность, диахронический процесс. Если ограничиться этим пониманием и рассматривать этот предмет в подобном ракурсе, мы получим такие дисциплины как "политические исследования" ("political studies"), "политическая история", "политология" и т.д. Все эти подходы исследуют в политике субъектные и исторические аспекты, все они в той или иной степени несут на себе следы *позитивистского* метода – разбор и анализ фактов,

описание и категоризацию явлений и т.д. Иными словами, большинство наук, исследующих Политическое, имеют дело с политикой как с дискурсом, как с совокупностью "высказанного" и зафиксированного историей. То, что "не было высказано", но "могло быть высказано", остается вне рассмотрения. *В области большинства политических наук, таким образом, преобладает принцип синтагмы*. Само Политическое понимается как синтагма.

Философия политики является дисциплиной, основанной на совершенно ином методе. Здесь преобладает, напротив, синхронический парадигмальный подход. Философия политики вскрывает и описывает *те структуры Политического*, которые не присутствуют собственно ни в политической истории, ни в речах политических деятелей, ни в программных документах партий, ни в идеологических трактатах. Эти структуры ускользают от строгой научной классификации, так как принадлежат уровням, *предшествующим* прямой и ясной рационализации. Философия – в широком понимании этого слова – в данном случае и выступает как метод постижения структуры, и ничто иное кроме философии (со всей неопределенностью ее терминологического инвентаря, множеством школ и направлений) в таком качестве выступать не может.

Парадигма и синтагма в конкретной истории

Ранее мы специально останавливались на соотношении идеологического течения консервативной революции и политического явления национал-социализма, поясняя, почему последнему феномену в книге уделено так мало внимания. Этот пример показателен в оптике диалектики парадигмы и синтагмы: *консервативная революция есть парадигма*, *язык*, важная, содержательная и насыщенная колоссальным идейным потенциалом матрица, способная лечь в основу множества политических движений и партий. *Национал-социализм есть синтагма*, "высказывание", законченное и неизменное явление, которое можно исследовать с самых различных сторон, но исторической сути которого нельзя изменить ни на гран. Поэтому для изучающего философию политики важнее и приоритетнее явление консервативной революции, занимавшей в исторической конкретике довольно второстепенное место, а для историков политики и политологов, напротив, больший интерес представит исторический феномен национал-социализма. Однако если внимательно изучить идеологический комплекс консервативной революции, мы сможем не только легко расшифровать исторический дискурс нацизма Гитлера, но и интерпретировать множество других политических явлений, не имевших к нацизму никакого – ни прямого, ни косвенного – отношения, и более того, выстроить модель разнообразных политических явлений, которых никогда не существовало, но которые либо могли бы возникнуть (при определенных обстоятельствах), либо возникнут в будущем. Те дисциплины, которые оперируют лишь с синтагмами, досконально изучив и разобрав одно явление, считают тему закрытой и переходят к новому объекту, не обращая внимания ни на сложные параллели, ни на возможность "выживания" ростков того, что исторически – по видимости – прекратило свое существование.

Марксизм как дискурс и марксизм как язык

То же самое можно сказать и о марксизме. Марксизм как историческое явление, как идеология социалистического лагеря и, соответственно, коммунистические партии и движения могут быть рассмотрены с двух позиций. *Взятый как синтагма* марксизм содержит множество исторически опровергнутых, неточных или устаревших положений, эпоха его функционирования в качестве интерпретационной системы мироздания, очевидно, завершена, его дискурс воспринимается как нечто "архаическое". Вместе с тем, в своей парадигме, в своих "мифологических" и "эсхатологических" интенциях (намерениях), в своей "структуре" он, напротив, отражает устойчивый сценарий определенного миросозерцания

(борьбы двух начал, победы добра над злом, героизма, построения "волшебного мира" и т.д.), которое глубоко укоренено в человеческой психологии, культуре, в бессознательном, но выражено при этом на языке экономико-политических обобщений. Такой парадигмальный марксизм отнюдь не канул в Лету вместе с Советским Союзом и не исчерпал своего мобилизационного потенциала. И снова, если историк политики или политолог при изучении марксизма обратит внимание на материалы съездов, партийных дискуссий и полемик, на смену и противостояние лидеров и столкновение платформ, на идейную борьбу внутри коммунистического движения и на критику капитализма, то для изучающего философию политики более важными, быть может, окажутся отдельные заметки молодого Маркса на полях, его наброски и дневники, его нонконформистские стихи, а также некоторые маргинальные левые течения и группы (в частности, французские "новые левые"), где – на огромном расстоянии от столбовой дороги марксистской ортодоксии – обсуждались и разбирались *принципиальные онтологические вопросы парадигмы марксизма*.

В такой перспективе особый интерес вызывают попытки французского философа Жиля Делеза рассмотреть марксизм как инструмент изучения социальной реальности, где базой является понятие *Капитала*, соответствующее "бессознательному" в психоанализе[*].

Социально-политическая история предстает в таком случае как развернутый дискурс Капитала, а сам Капитал выступает как "структура" или "язык". Именно такую интерпретацию марксизма предлагает Делез и его соавтор психоаналитик Феликс Гваттари.

Важно при этом, что широчайшее влияние марксизма в XX веке ничего не добавляет и не умаляет в отношении его парадигмальной ценности. Если рассматривать марксизм не как *политическую идеологию*, а как остроумный функциональный метод анализа, он может стать важным элементом в арсенале философии политики.

Структуры либеральной философии

Эти соображения полностью применимы и к либеральной политической теории. Здесь, так же, как и в случае других магистральных идеологий XX века, можно выделить как уровень "высказывания", так и уровень "языка".

Либеральный дискурс в его политическом и идеологическом оформлении, как правило, заострен на конкретных вопросах и выдержан в духе полемики с идеологиями, покушающимися на основы либерализма – традиционализмом, социализмом и т.д. В такой полемике исторически выковывалась либеральная ортодоксия. Полемизируя с традиционалистами, либералы боролись *с прошлым за настоящее и будущее*, и эта историческая задача предопределяла структуру либеральных памфлетов, речей, теорий и программ соответствующей эпохи. В какой-то период времени (XVII-XVIII) век это было главной и почти единственной линией либерального дискурса.

В XIX и особенно в XX веке образ главного врага либералов качественно изменился: теперь они полемизировали в основном с социалистами и коммунистами, *отвоевывая у них настоящее и борясь за свое будущее*. Если рассмотреть либеральные дискурсы как таковые, нам едва ли удастся составить верное представление о парадигмальной структуре либерализма, о "языке" этого явления. В разных ситуациях либералы выступают то как "консерваторы", то как "прогрессисты", то как "радикалы", то как "умеренные", то как "правые", то как "левые" и т.д. На уровне синтагм здесь противоречие на противоречии, но, исследовав саму либеральную парадигму, мы увидим, как взаимосвязаны между собой эти, на первый взгляд, разрозненные дискурсы, ибо в них важно не содержание, не прямой смысл, но взаимодействие элементов внутренней скрытой структуры.

Например, среди теоретиков либерализма есть авторы, которые в свое время были на периферии либеральной политики, но чьи идеи и теории гораздо важнее для понимания "языка" либерализма, чем, подчас пустые и бессодержательные, речи общепризнанных лидеров этого направления.

Наиболее прозрачно и убедительно либеральную парадигму описывали Фридрих фон Хайек, Карл Поппер, Рамон Арон.

Надо заметить, что сегодня либерализм как мировоззренческая позиция одержал существенную победу над конкурентными идеологиями, и поэтому *либеральная мысль подошла к критической черте*.

С одной стороны, происходит *слияние ее синтагмы с ее парадигмой*, поскольку смысл в критике других идеологий (ушедших в состояние потенциальности) пропал и сказать здесь (кроме ретроспективы), собственно, больше нечего. Это порождает у либералов впечатление "конца истории" (Ф.Фукуяма) и лежит в основе такого явления, как *постмодерн*[*], где дискурс девальвируется как таковой и его заменяет ироничная игра "рециклирования", "намеков", "стерильного воспроизводства серийных объектов" и т.д.

С другой стороны, либеральная парадигма ищет или новых оппонентов (к примеру, "международный терроризм", "исламский фундаментализм" и т.д.) с новыми, подчас искусственно воссозданными, альтернативными мифологемами, или начинает внутреннее дробление по собственной границе – европейский либерализм, американский либерализм, азиатский либерализм и т.д.

Это процессы, протекающие в либеральной мысли, представляют собой значительный интерес для философии политики: как всякий структурный кризис, он чреват неожиданными политическими последствиями.

Но адекватно истолковать происходящее *без учета других альтернативных парадигмальных структур* просто невозможно, и поэтому философия политики как "специальность" сегодня не менее актуальна и значима, чем ранее.

Власть и язык

Структурно-лингвистический анализ в применении к философии политики наглядно демонстрирует свою наглядную адекватность при разборе *явления власти*.

Властные отношения интересовали политическую мысль всегда, поскольку власть является одним из основных, базовых определений Политического. Структуралистский анализ власти начинается со следующей аксиомы: *властные отношения закреплены в языке*. Любое предложение, любая грамматическая конструкция, в конечном счете, *любой язык есть не что иное, как структурализация властных отношений*.

Грамматическое предложение есть само по себе *образ власти*. В нем всегда существует *подлежащее,* которое является неизменным и главным, выполняет функцию "*суверена*", "властной инстанции" (отсюда "именительный падеж" в тех языках, где существует склонение). В полноценном предложении наличествует *сказуемое,* которое представляет собой действие, исходящее из этого "суверенного" подлежащего или его состояние. Кроме того, имеются "подданные" (или объекты), на которых подлежащее оказывает свое воздействие – дополнения.

Таким образом, *любое высказывание представляет собой организацию иерархических отношений*, следовательно, в каждом предложении, которое мы произносим, мы воссоздаем, утверждаем, закрепляем и структурируем властные функции. Соответственно, стихия власти и стихия языка – это функционально однопорядковые явления. Власть не только осуществляет себя через язык (приказания и распоряжения отдаются с помощью языка), но и организует сам язык, предопределяет его структуру, запечатлевает себя в нем. *Власть имеет самое тесное отношение к парадигме языка*, живо соучаствует в ней.

Когда человек пересекает границу сферы индивидуального и входит в сферу общественного, он попадает одновременно *в пространство языка и в пространство иерархических (властных) отношений*. Но так как человек рождается и воспитывается в семье и с рожденья вовлечен в языковую среду, то фактически эта граница весьма условна: самое представление об индивидуальном, которое было бы полностью независимо от общественного, является рациональной абстракцией, не имеющей никакого опытного подтверждения: "человек говорящий" уже есть ipso facto "человек политический". *Учась произносить первые слова и фразы, ребенок включается в структуры власти*: в каждом правильно составленном и верно понятом, расшифрованном предложении заложен *сценарий управления*, подчинения, иерархии, неравенства.

Основателем толкования Политического через стихию власти был Фридрих Ницше. В своей книге "Воля к власти" ("Wille zur Macht") он афористически описывает различные проявление "властного инстинкта", пронизывающие человеческую историю, культуру, философию и т.д. Ницше предлагает не объяснять власть, исходя из других социальных, экономических, психологических предпосылок, но, напротив, взять это явление за базовую категорию, и объяснять через власть, через "волю к власти" все остальное. Такой подход является вполне приемлемым для философии политики в широком смысле слова: мы вполне можем истолковать основные аспекты человеческого бытия именно как "высказывания" власти.

В технологическом смысле сходных воззрений придерживались и представители неомаккиавелизма (В.Парето, Р.Михельс, Г.Моска).

Развивая идеи Ницше, французские структуралисты (особенно Жорж Батай, Мишель Фуко, Жиль Делез) функционально *приравняли власть к языку*, и это отождествление дало интересные методологические результаты.

Революция языка и политическая революция (Маркс и Малларме)

Существует интересная аналогия между двумя высказываниями: революционного теоретика Карла Маркса и французского поэта-символиста Стефана Малларме.

Маркс утверждал, что "раньше философы стремились объяснить мир, мы должны его изменить". Стефан Малларме полагал, что "необходимо изменить язык" (франц. "Il faut changer la langue"). Эти *два проекта революции* – социально-политической и эстетической – с точки зрения структурализма, функционально суть *одно и то же*. "Изменить язык" означает изменить парадигму, т.е. радикально упразднить одно мировосприятие и утвердить другое, альтернативное. Социальная и политическая революция начинается с изменения языка, а если она удается, она обязательно реформирует язык окончательно. Изменение властных структур отражается в изменении языка, но верно и обратное: *парадигмальное изменение языка сказывается на структуре политической власти*.

Политическое учение Маркса построено на том, как изменить *классовую природу власти*, перейти от доминации капитала к диктатуре пролетариата. Это предполагает *смену парадигм*. То, что было "дополнением" в буржуазном обществе, должно опрокинуть социально-экономическую иерархию и занять место "подлежащего". Но это уже другой язык, и он требует новой грамматики.

Стефан Малларме и другие поэты-символисты в своих поэтических экспериментах ломают грамматику языка, уводя читателей в миры намеков, догадок и парадоксов. Подчас трудно понять, где подлежащее, где дополнение – искусные манипуляции со словом создают эффект *новой реальности, свободной от банальных клише рассудка*. Эстетическая революция символизма – прямой функциональный аналог революции политической. В XX веке художественное движение сюрреалистов, продолжавшее линию символизма, напрямую слилось с коммунистическим движением (А.Бретон, П.Элюар и т.д.).

Сходства и различия в парадигмальных подходах "новых левых" и традиционалистов

Мишель Фуко подробно развил тему власти и языка в работах "Порядок дискурса", "Надзирать и наказывать", в нескольких томах "Истории сексуальности" и в программной книге "Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности". Для того, чтобы понять специфику отношения "новых левых" (к числу которых принадлежит Фуко) к власти, надо иметь в виду общую для социалистов (коммунистов) программу – *преодоления буржуазного порядка вещей* с параллельной *классовой* интерпретацией добуржуазных обществ.

В эту модель внес существенную поправку Жорж Батай, который внимательно изучал традиционалистов (в том числе труды Рене Генона), и развивал тезисы Руссо в русле прославления "примитивных культур".

Именно Батай ввел в "новый левый" контекст многие темы, до этого остававшиеся характерными признаками традиционализма ("сакральное", "инициация", "тайные общества"), и таких авторов, как Фридрих Ницше или Иоганн Бахофен. В интерпретации Батайя, изначальные сакральные культуры живут в гармонии с миром, но она нарушается при первых признаках *рационализации общественных отношений*, что порождает эксплуатацию, отчуждение, иерархию и, в конце концов, приводит к капитализму. В данном случае мы имеем дело с качественной оценкой "пещерного коммунизма" Маркса, сближающейся с позитивной оценкой сакральных культур у представителей "фундаментального консерватизма". Но отношение к дальнейшим этапам развития общественных институтов – кастовое общество, рабовладельческий строй, феодализм – снова разводит традиционалистов и "новых левых" по разные стороны баррикад. Прочтение Ницше "справа" (например, Юлиусом Эволой) дает позитивное восприятие принципа "власти" и "воли к власти", а прочтение его "слева" (Батай, Фуко, Делез и т.д.), напротив, видит в этом зародыш "отчуждения", "репрессии", "рассудочности" и "власти капитала"[1].

Теории власти и революции Мишеля Фуко

Принцип власти и воли к власти для Фуко является синонимом отчуждения и репрессии органических жизненных энергий, которые он отождествляет с "революцией" и "сексуальностью". Власть, воплощенная в языке, для Фуко – это инстанция подавления жизни и функциональная ипостась капитала. Грамматические правила языка он трактует как отражение правовых запретов, связанных с политической и социальной регламентацией сексуальности. Иерархия для Фуко уже есть "зло" сама по себе, иерархическая организация грамматики – рода, спряжения, подчинения и т.д. – отражает систему репрессии и

подавления, внедряет ее в человека с детства, готовит почву для "*пенитенциарного*"* общества, стремящегося заведомо "исправить", "перевоспитать", "излечить" и "наказать" человека (т.е. получить контроль над его "естественными" проявлениями, воплощенными в "сексуальных желаниях").

Фуко подробно разбирает модели власти: власть мужчины над женщиной, богатого над бедным, начальника над подчиненным, взрослых над ребенком, врача над пациентом, учителя над учеником, удачливого над неудачливым, красивого над некрасивым, полноценного над неполноценным, полноправного над ущемленным в правах, умного над умалишенным, надзирателя над преступником и т.д. Во всех случаях, он становится на сторону "дополнения", развивая идею о таком видоизменении самой стихии власти, которое вернуло бы ее к качественному состоянию изначальной "сакральной общины" (при том, что таковыми признаются лишь "докастовые" примитивные культуры). В своих книгах Фуко тщательно разбирает, *как властный дискурс постоянно скользит по линии функциональных отождествлений*: больные приравниваются к преступникам, женщины к грешникам, дети к неполноценным и т.д. Во всех случаях преобладает изначальная установка власти на учреждение повсюду иерархических отношений – подавления и контроля, которые пропитывают язык и политику.

Сам Фуко идеологически (как и все "новые левые") стоит на стороне "объектов власти", т.е. "обездоленных" и "угнетенных". Но при этом – в отличие от многих более прямолинейных мыслителей – он с большим вниманием относится *к игре властной инстанции со своим антиподом*. Так, он обнаруживает сублимированную сексуальность в репрессивной правовой системе буржуазной морали, во влечение к духу масс со стороны автократии и т.д.

Линию использования языка для революционного преобразования общества развивает Ролан Барт. С его точки зрения, "язык есть фашизм", так как несет в себе жесткую иерархическую структуру. План революции Барт видит в "новом Вавилоне", "смешении языков", в создании особой формы "речи", которая состояла бы из непонятных звуков, отдельных слогов, обрывков фраз, бессвязных замечаний, шума природных и случайных явлений и т.д. Только такой язык, по Барту, соответствует "духу революции" и низвергает репрессивные функции грамматики.

Сакральность власти у консервативных революционеров

Показательно, что "новые левые", составивших ядро философов-структуралистов, с противоположного конца подошли к тому, что провозглашали "фундаментальные консерваторы", а именно:

- к утверждению *приоритета сакрального*,

- *отвержению рассудочного принципа*,

- жесткому *противодействию "десакрализации*" как сути "современности", Нового времени,

- к радикальной *критике "индивидуализма"* ("эго", "автор", "субъект"),

- *обращение к парадигмальному методу вопреки синтагматическому и т.д.*

Чтобы прояснить некоторые трудности, приведем несколько соображений.

"Власть" может быть понята как "путь в сакральное", в котором иерархия растворяется, открывая свободный доступ всем членам общества к источнику благодати. Это позиция "фундаментальных консерваторов". Язык, в таком случае, "проистекает из поэмы" (М.Хайдеггер), т.е. является путеводной нитью в бескрайнее сверхчеловеческое море онтологии, символизма, содержательного смыслового изобилия. Иерархия (власти, политического строя и грамматических форм) разрешается в высшем "равенстве блаженства" ("поэмы").

Вместе с тем, отчуждаясь от высшего истока, десакрализируясь, власть и язык становятся своими собственными *антиподами*: они более не облагораживают, но унижают, не возводят к идеалу, но создают системы новых и новых преград, извращают, угнетают. Такая отчужденная власть находит свое максимальное воплощение в буржуазном строе и либерализме и в их специфическом языке. Здесь позиции сходятся: и традиционалисты и "новые левые" в равной мере отвергают эту парадигму. Но "новые левые" делают из этого вывод о "порочности" власти и "языка" в целом, требуют упразднить их, освободить угнетаемых и обездоленных (при этом они взыскуют "*новой сакральности*"); "новые правые" же, со своей стороны, выдвигают тезис о "ресакрализации" власти и "языка".

Противоположности сближаются в отвержении той власти и того языка, которые существуют в современности, но одни хотят вернуться к сакральной власти и сакральному языку, а другие – нигилистически настаивают на "анархии", упразднении любой власти и замене "языка" бартовскими "шумами".

"Политический язык" как "метаязык"

Прямая связь языка с властью дает нам возможность говорить о существовании такого явления, как "*политический язык*". По сути, любой язык несет в себе элементы политики, так как распределение властных функций в нем отражают (прямо или косвенно) глубинные политические установки соответствующих культур. Однако в обычном случае Политическое в языке довольно глубоко зашифровано и часто отражает парадигмы, соответствующие прошлым "изданиям" политической системы. Это, в частности, приводит к тому, что политические системы, провозглашающие "эгалитаризм", "всеобщее равенство", но сохраняющие иерархичность грамматических конструкций, подвергаются незаметной внутренней эрозии[*], и глубинные парадигмы, заложенные в самых простых моделях общения, в конце концов, перетолковывают "официальные" теории в своем ключе.

"Политический язык" представляет собой не просто влияние Политического на речь (это есть всегда и везде), но особое направление в Политическом, которое отвечает за организацию высказываний, соответствующих той или иной конкретной идеологии. Это искусственный, отчасти "*технический*", язык, создаваемый для определенных конкретных целей и призванный закрепить в обществе некоторые наиболее важные принципы, смысловые, ценностные и этические установки. "Политический язык" влияет на обычный язык (в широком смысле), создает систему социальных кодов, программирует систему общественного и личного поведения, воспитывает людей в определенной ценностной системе, распределяет моральные приоритеты и ставит цели.

В "политическом языке" происходит переплетение синтагм и парадигм; каждое высказывание, построенное по законам "политического языка", призвано не просто повлиять на объект воздействия (на человека и общество, которые это высказывание либо выслушивают, либо сами артикулируют), но и проявить определенные аспекты *глубинной идеологической матрицы*, предопределяющей это высказывание.

В структурной лингвистике есть специальный термин – "*метаязык*". Он обозначает искусственный технический арсенал средств, с помощью которого ученые-лингвисты исследуют сам язык и его закономерности. Термин "метаязык" очень важен, поскольку *исследование языка само по себе ведется с использованием языка, на языке*, что создает определенные проблемы. Для того, чтобы избежать путаницы и программирующих влияний самих языковых структур на процесс их научного изучения, лингвисты выработали особый терминологический и методологический аппарат "метаязыка", максимально абстрактный, схематичный и нейтральный в отношении конкретной языковой стихии.

"Политический язык" и есть "метаязык" (но не в области лингвистики, а в области политики), с помощью которого Политическое описывает, расшифровывает, поясняет и отчасти навязывает само себя людям.

Идеология как парадигма и как синтагма

"Политический язык" имеет несколько уровней. Ближе всего к парадигмальному срезу стоит его *идеологическое ответвление*, где сосредоточены наиболее общие и основополагающие элементы конкретной политической системы. Идеология представляет собой грамматику и морфологию "политического языка", содержит в явном виде свод принципов и правил, по которым строится политическая речь. Часто идеология предлагает словарь технических терминов, призванный описывать собственное устройство; исследуя любую идеологию важно внимательно изучить важнейшие из этих терминов, как в любой научной дисциплине.

В определенном смысле, *политическая идеология претендует на то, что она и есть парадигма Политического*, поскольку она подает себя в качестве универсальной инстанции, отталкиваясь от которой можно вынести любое суждение по любому поводу. Однако здесь существует важный зазор между *идеологией, претендующей на роль парадигмы Политическог*о, т.е. на роль "языка" (в соссюровском понимании), и самой *парадигмой*. Дело в том, что идеология является *проявленным и актуальным сводом принципов*, и поэтому, если встать на позицию более глубокого парадигмального исследования или просто на иную идеологическую позицию, она может быть, в свою очередь, рассмотрена лишь как одно *из "высказываний" наряду с другими*. Или иначе: идеология выполняет функции "языка" и парадигмы для тех, кто ее разделяет, выбирает, с ней полностью солидарен и согласен строить дискурс по ее законам. Для тех, кто оспаривает (по тем или иным причинам) ее правомочность, она *не более, чем синтагма*, подлежащая дополнительному истолкованию и дешифровке. Но дешифровка идеологии должна вестись на *ином* "метаязыке", нежели "политический язык" *этой* идеологии.

Чтобы лучше понять этот нюанс, обратимся к марксизму. Марксизм как идеология является для самих марксистов "языком", который предопределяет их высказывание в отношении всех явлений и событий мировой истории. Марксисты описывают и оценивают и сам марксизм и иные идеологические и политические явления с позиции марксизма, здесь мы имеем дело с замкнутой цепью: *идеология хочет стать языком*. Истолкование идеологии марксизма с позиции альтернативной, но не менее глубоко и парадигмально осознанной идеологии – например, с позиции идеологии либерализма у Р.Арона или Ф. фон Хайека – дает совершенно *иное* представление о ее функции: развеивая гипноз языка, навязывающий системы очевидностей через *методологию внушения*, идеологические противники низводят марксизм до разновидности "иррационалистической теории, оформляющей архаические эсхатологические мотивы в социально-экономических терминах". Сами марксисты платят либералам той же монетой, истолковывая схоластику буржуазной философии в жестких классовых терминах "как интеллектуальную методологию угнетения и эксплуатации". Консервативные революционеры, со своей стороны, поступают с марксизмом еще более

интересно: в целом соглашаясь с оценкой либералов относительно архаико-эсхатологической и мифологической природы коммунизма, они рассматривают это *не как аргумент "против"* этой идеологии или повод для ее "дисквалификации", но *как аргумент "за"* нее.

Либералы отвергают марксизм как рядоположенную и альтернативную парадигму по отношению к их собственной, а консервативные революционеры, напротив, видят в коммунизме одну из возможных формулировок *собственной позиции*, требующей уточнения, коррекции и помещения в новый концептуальный контекст.

Язык как средство политической пропаганды

Второй уровень "политического языка" – это уровень *прагматический*, связанный с методологией *внедрения и пропаганды* (в первую очередь, самого "языка"). Здесь речь идет о составлении реальных политических дискурсов по разным поводам и применительно к разным обстоятельствам, отталкиваясь от идеологической платформы. Пользуясь "политическим языком" для оценки происходящих событий, формулировки проектов, выдвижения конкретных программ, его носители не просто достигают конкретных целей, связанных с укреплением (и подчас повышением) своего властного статуса, но и *консолидируют энергию внушения идеологических предпосылок*, которые могут навязываться *косвенно*. Строя конкретную политическую речь касательно того или иного социального явления, носитель "политического языка" *опирается на идеологию, сообразуется с ней*, но совсем не обязательно проговаривает *механизм* этого процесса. В обыденной речи мы не сопровождаем каждую фразу ее морфологическим или синтаксическим разбором, но, безусловно, учитываем морфологию и синтаксис. Поэтому "политический дискурс" либерала совсем не обязательно должен содержать проговаривание важнейших предпосылок либеральной идеологии ("десакрализация", "индивидуализм", "императив свободы от" и т.д.), но он обязательно все это подразумевает. "Политический язык" сам по себе – к чему бы он ни обращался – уже есть *пропаганда*, поскольку он подспудно навязывает как "нечто очевидное и само собой разумеющееся" определенные идеологические предпосылки, которые, будучи изложенными открыто, могли бы вызвать сомнение, критику, несогласие или отторжение.

На этом (втором) уровне "политического дискурса" технические термины из словаря идеологии встречаются эпизодически: в тех политических системах, которые принято называть "тоталитарными"[*], апелляция к идеологии и использование ее терминологии, как правило, происходит открыто и насыщенно.

В других случаях, как например, в случае либерализма, эти прямые заимствования ограничены и ненавязчивы: идеология внедряется не столько методом прямолинейной пропаганды, сколько *косвенно* – путем намеков, подсказок, предложений сделать "самостоятельный свободный выбор" (между двумя принципиально одинаковыми предложениями) и т.д. Эта разновидность политического воздействия получила название "soft ideology" (англ. "мягкая идеология").

Политический язык выдает себя за неполитический язык

В определенный момент "политический язык" переходит на третий уровень, где он полностью отказывается от "технологической" политической терминологии, от формы фронтальной и очевидной пропаганды, и сливается с повседневным языком, маскируясь уже *не под очевидность потенциального, но под очевидность актуального*. Это последняя хитрость "политического языка" – выдавать себя за "неполитический язык". Обычно это

называется "популизмом"[*] или "оппортунизмом"[*], т.е. ситуацией в которой представители определенной политической линии перестают ставить акцент именно на ней и конъюнктурно подстраивают свои высказывания под непосредственные ожидания масс, внешне сообразуясь со случайным, но ситуативно значимым набором взглядов и ценностей.

Это – предельный случай, в котором можно различить две разновидности. Иногда такое поведение является *политической тактикой*, направленной на то, чтобы за счет "банальности" и "очевидности" высказывания, прагматически усилить позиции в социальной системе, что в дальнейшем будет использовано в политических целях на благо идеологии. Вышеупомянутая "soft ideology" относится к этой категории.

В другом случае мы имеем дело с последней стадией вырождения Политического и подлинным *растворением "политического языка"*. Если политик становится прямой проекцией конъюнктурных ожиданий и следует за настроениями масс без всякой дальней цели, рассматривая укрепление своего социального статуса как цель в себе, мы имеем дело с "концом политики" и остановкой полномочий "политического языка". Этот предельный случай включает в себя и конъюнктурное манипулирование с разрозненными и противоречивыми фрагментами разных "политических языков" для достижения того же неполитического результата: социального успеха, комфорта, материального благополучия. Именно это принято называть сегодня "политтехнологиями".

Конформизм политического языка

"Политический язык" в конкретном обществе может быть двух видов – *конформный и нонконформный*. В любой общественной системе существует определенная *доминирующая политическая парадигма*, которая предопределяет проявление власти в сфере языка. В разных типах общества мы имеем дело с религией, традицией, идеологией и т.д. Но в любом случае есть *матрица*, определяющая, *какой* "политический язык" является властвующим, общеобязательным и требующим по отношению к себе конформизма. Очевидно, что "политический язык" Византии, Западной Римской Империи, богомильского княжества Боснии и исламского халифата были *различными*. Точно так же дело обстоит и в современных обществах.

Конформный "политический язык" предполагает, что использующий его – самим этим фактом – *признает парадигму, лежащую в его основе*, считается с ее закономерностями, ограничениями и логикой. Например, в христианском государстве (обществе) от любого члена общества требуется не ставить под сомнение догматы о Воплощении, Пресвятой Троице, Воскресении и т.д. В тоталитарном советском обществе не подлежали сомнению "истины" исторического и диалектического материализма, учение о смене экономических формаций и т.д. Понятно, что об этих предметах в повседневной жизни и даже в политике говорилось довольно мало, но парадигмальное признание правомочности религиозных или идеологических предпосылок оказывало серьезное и глубокое влияние на всю систему Политического. Степень политической и идеологической индоктринации и ее формы были весьма различны, и в разных обществах "политический язык" проникал в общество с *разной степенью глубины*. Но в любом случае, значение конформизма "политического языка" проявлялось со всей очевидностью, как только возникал дискурс, *парадигмально конфликтующий с идеологией власти*.

Конформизм "политического языка" является внешней стороной политизации общества. Он существует всегда, и любое общество ориентируется на систему, которую в терминах либеральной "soft ideology" принято называть не "*господствующей идеологией*", но "*нормами политической корректности*".

Конформистская ирония масс

Здесь есть очень интересный момент: на уровне массы, *на уровне объекта языка*, максимально удаленного от понимания парадигм "политического языка", конформизм является *формальным*. "Политический язык" здесь используется фрагментарно и подчас интерпретируется в системе координат, сопряженной с инерциальными останками предшествующих политических систем, архаическими структурами, спецификой разговорного языка как такового. Требующий от масс конформизма "политический язык" сталкивается здесь со своего рода "*политическим бессознательным*", которое существенно искажает и видоизменяет его структуры, перетолковывает их на свой лад.

Здесь мы соприкасаемся с тем же явлением, которое отметили выше: *одна парадигма со всей совокупностью построенных на ней высказываний может быть истолкована исходя из другой, альтернативной парадигмы (ее отвергающей) или более глубокой парадигмы (ее интегрирующей).* На уровне интеллектуальных элит речь шла о фундаментальном умственном усилии, с помощью которого происходит осмысление глубинных парадигмальных структур различных идеологий. На уровне масс осуществляется нечто аналогичное, но не за счет напряжения мысли, а *за счет интеллектуальной пассивности, уклонения от рационального освоения грамматики "политического языка", за счет ироничного саботажа масс прямолинейных дискурсивных декретов власти*.

Массы аккумулируют различные парадигмы, совмещая их в гротескном ансамбле. Каждый новый "политический язык", который они вынуждены принимать, постепенно растворяется в "языковом бессознательном", и если правление этого языка длится долго, то "бессознательное" постепенно его видоизменяет, а если его сменяет новая версия, то фрагменты последней так же сливаются с общей стихией затонувших в бессознательном парадигм.

Поэтому следует различать – *конформизм элит*, который предполагает активное освоение нормативов "политического языка", своего рода, "политическую грамотность", и *конформизм масс*, который, как правило, под покровом повиновения скрывает в себе *безразличие, отчуждение и иронию*.

В качестве примера можно привести восприятие русским простонародьем и особенно сектантами – большевистской революции. Схоластика марксизма была в то время совершенно чужда и непонятна массам, и все события интерпретировались в привычных понятиях – "рай на земле пришел", "конец света наступил", "солнце теперь будет вместо нас работать" (см. А.Платонов "Чевенгур") и т.д.

Оппозиция – нонконформизм дискурса, революция – нонконформизм языка

Наряду с ироничным "*нонконформным конформизмом*" масс в обществе может существовать и формальный *осознанный нонконформизм*. Эта позиция как правило свойственна *контрэлитам*, которые ориентируются *на альтернативные существующей политической власти парадигмальные модели*. Это – случай революции (кастовой, классовой, религиозной и т.д.).

Но так происходит не всегда – подчас те, кто хотят ниспровергнуть власть, *исходят из той же самой политической парадигмы*, добавляя к чисто технологической проблеме "ротации элит" определенные сдвиги в "политическом языке". Эти сдвиги – лишь иные версии высказывания на языке прежних парадигм.

Таким образом, мы различаем в нонконформизме две версии – *нонконформизм высказывания* (оппозиция, критика, в крайнем случае "переворот") и *нонконформизм языка* (революция). В обоих случаях речь идет об *осознанных* манипуляциях с "политическим языком", который либо признается, но используется против приоритетного дискурса власти, либо отрицается в пользу иного "политического языка". Наиболее радикальной формой нонконформизма является "нонконформизм языка", его "смена" (по выражению Стефана Малларме). Эта операция требует особых качеств, которые присутствуют лишь в элитах. Поэтому участие в революции масс и создание "массовых обществ", как правило, вдохновляется и контролируется представителями контрэлиты (революционерами и заговорщиками), носителями "активного нонконформизма" (на уровне дискурса или парадигмы), ориентирующими в своих целях "пассивный нонконформизм" масс, подчас используя хаотическую путаницу в "политическом бессознательном". Так, многие простые солдаты, поддержавшие восстание декабристов, искренне считали, что "Конституция", которую они вышли защищать на Сенатскую площадь, это супруга "Константина", провозглашенного заговорщиками "императором".

Грамматика политического языка США

"Политический язык" США в своей основе содержит структуры *либеральной философии*, которая и служит базовой структурой для целого веера возможных и действительных дискурсов. В качестве основных элементов, на которых строится этот язык, можно выделить следующие принципы:

- *безусловная и оптимистическая вера в прогресс* (наглядно воплощенная в европейской и особенно в новейшей американской истории), убежденность, что американская система является верхом прогресса и совершенства;

- *мировоззренческий и экономический либерализм* (политически "левый" и экономически "правый");

- *либерал-демократическое политическое устройство* (индивидуум как основа общества, представительство групп индивидуумов как основа политической системы);

- *преемственность западно-европейской геополитической и ценностной ориентации, начиная с Нового времени* (в ее наиболее законченном виде);

- *двухпартийная парламентская система* (состоящая их правых либералов, республиканцев, и левых либералов, демократов)*;*

- *ориентация на мировое господство США* (как державы, цивилизации, общественной, экономической, политической и ценностной системы).

Эти тезисы являются базовыми аксиомами – *грамматическими правилами американского политического языка*. Все они подразумеваются членами американского общества – как элитами, которые к ним часто обращаются эксплицитно, так и массами, которые их подразумевают. То, что выходит за пределы, очерченные этими принципами, вступает с ними в противоречие, зачисляется в категории "неполиткорректных" высказываний, *не воспринимается как членораздельная речь*.

Парадигмальность этих аксиом состоит в том, что они не только не могут быть оспорены, но и не нуждаются в доказательстве, представляют собой структуру "очевидностей", не подлежащих сомнению. Американцы в журналистской речи часто используют термин

"conventional wisdom", т.е. "общепринятая мудрость"; он призван обозначать структуры этих очевидностей и построенные на них выводы и высказывания.

Американское политическое подсознание

В феномене американского "политического языка" важно и то обстоятельство, что в нем *минимализировано "политическое бессознательное"*, поскольку само американское общество представляет собой искусственную смесь ("плавильный котел", "melting pot") из представителей различных культур, народов, рас, чья этническая идентичность была расчленена в угоду атомарным индивидуальностям, которые и составили изначально основу американского общества. Американские массы существенно отличаются от масс других стран тем, что их "подсознательное" является не продуктом органического и естественного напластования различных парадигмальных слоев, но искусственно сконструированным механизмом, хранилищем промышленных отходов столь же искусственного, технического "политического языка", спроецированного прогрессивной Европой на "пустые" пространства Нового Света с целью "чистоты эксперимента". Множество европейцев – сектантов, радикалов, авантюристов, каторжников, мистиков, пиратов – ринулись в Америку, чтобы "начать с нуля". Именно с нуля и был создан как сам американский "политический язык", так и его темный двойник, "хаос масс".

Подсознание американцев либерально, поскольку опыт предшествующих парадигм, связанных с историей Старого Света у американских масс стерт и рассеян. Это значит, что оно вместе с тем очень мелко и поверхностно, почти как у "мыслящих машин", что и отмечают жители других стран и культур, сталкиваясь с американцами. Возникает странное ощущение, что в их психологии утрачено какое-то естественное и привычное измерение, *их психология искусственна*.

"Политическое бессознательное" американцев по сути содержит те же самые элементы, что и сам "политический язык", только в хаотическом, неупорядоченном и фрагментарном состоянии. Поэтому *столь неразвитыми и слабыми были в США революционные инициативы и движения*: увлекая часть контрэлиты, они были заведомо обречены на отсутствие поддержки в массах, у которых не было ресурса глубинных парадигмальных напластований.

Двухпартийный конформизм

Двухпартийность политической системы США предполагает, что существует два главных *осевых дискурса*, которые представляют собой несущие конструкции всей системы. Причем оба осевых дискурса – демократический и республиканский – проистекают из *единой языковой матрицы*, т.е. представляют собой проявления *одного и того* же "политического языка". Проиллюстрируем это на примере трактовки республиканцами и демократами выделенных нами выше принципов этого языка.

- *безусловная и оптимистическая вера в прогресс*

Демократы	Республиканцы
развивая эту структурную предпосылку, интенсифицируют ее в дискурсе, настаивающем на постоянном движении вперед, на преодолении прошлого, на "перманентной эволюции", затрагивающей обычаи, эстетические и этические нормативы	трактуют ее более умеренно: прогресс не должен нести в себе разрывов, необходимо сохранять преемственность основам американской этики и культуры, продвигаться постепенно и осмотрительно

и т.д.	

- мировоззренческий и экономический либерализм

Демократы	Республиканцы
трактуют либерализм в политическом, этическом и культурном ключе как прогрессивное освобождение атомарных индивидуумов от любых ограничений, норм – включая права сексуальных меньшинств, перемену пола, свободу абортов, легализацию легких наркотиков и т.д.	понимают свободу, в первую очередь, в экономическом смысле – как минимализацию налогов, запрет на вмешательство государства в экономику, полную реализацию "свободы рынка" и т.д.

- либерал-демократическое политическое устройство

Демократы	Республиканцы
ставят акцент на том, что в политическом представительстве нуждаются не только большинство, но и меньшинство, не только средние слои общества, но и различные виды социальных маргиналов. Саму демократию они трактуют как "защиту интересов меньшинств".	склоняются более к пониманию демократии, как выражению позиций "среднего человека", "большинства", "консенсуса", отражению интересов "нормального" среднестатистического обывателя.

- преемственность западно-европейской геополитической и ценностной ориентации, начиная с Нового времени

Демократы	Республиканцы
понимают это наследие Просвещения как задачу продолжать и развивать вектор Нового времени, открывая всем народам мира "истину либеральной демократии" в качестве универсальной ценности. Демократы ориентированы на глобализацию западного типа цивилизации, внедрение ее нормативов в планетарном масштабе.	отстаивают точку зрения, что только США являются единственным ортодоксальным воплощением "духа современности". Республиканцы испытывают некоторый скепсис в отношении возможности "облагодетельствовать" плодами либеральной демократии весь остальной мир и предпочитают сосредоточиться на укреплении ее в своей стране, чьи геополитические интересы они напрямую отождествляют с универсальными интересами – подчас не обращая никакого внимания на раздающиеся со стороны других народов протесты.

- двухпартийная парламентская система

В этом пункте позиции обеих партий сходятся, каждая лишь настаивает на повышении своей роли.

- ориентация на мировое господство США.

Демократы	Республиканцы
мировое господство США видится в первую	понимают его иначе: как стратегическое,

очередь как ценностное, цивилизационное и идеологическое. Демократы – последовательные сторонники глобализации, в результате которой весь мир должен стать Соединенными Штатами.	экономическое и политическое доминирование США как державы над остальными странами, как превращение Америки в центр мировой империи.

Позиции демократов и республиканцев не просто признают базовый "политический язык" США, но и укрепляют его на уровне "высказываний". Обе партии существуют в рамках полного конформизма по отношению к базовой структуре, и постоянное различие в подходах призвано лишь разнообразить спектр высказываний и еще глубже навязать единый "*политический язык*".

Американские интеллектуальные общественные фонды и их структурная роль

В США существуют неправительственные аналитические образовательные и исследовательские фонды, которые пользуются огромным авторитетом и влиянием в политической элите и которые выполняют роль *хранителей основных пропорций политического языка*. Такова в высшей степени влиятельная организация "Council on Foreign Relations", сокращенно CFR ("Совет по международным связям"), которая в значительной степени влияет на настроения американской политической элиты и формирует управленческие кадры для обеих партий – как для демократов, так и для республиканцев. Такие структуры как CFR призваны оберегать и развивать именно фундаментальный "язык" (в структуралистском смысле) американской политики (особенно внешней), в его парадигмальном состоянии – *до* разделения на демократический и республиканский дискурсы.

Другие фонды – например, такие как "Heritage foundation" ("Фонд наследие") или "Rand corporation" – работают преимущественно с носителями "республиканского" дискурса; "Фонд Карнеги" – с носителями "демократического".

Манипуляция массовым сознанием: скрытый тоталитаризм либерализма

В США, несмотря на провозглашаемую *полную* "толерантность" ("терпимость") в отношении различных мнений, как и в любом другом политическом обществе, существует *строго определенная зона конформизма*, и все, что в нее не попадает, становится объектом "изоляции", "вытеснения" и "репрессии". Нонконформный политический язык в Америке так же, как и везде, преследуется, но либеральная парадигма такова, что в ее рамках это происходит *менее явно, более гладко и незаметно, нежели в других политических системах*. Вместо *доминации единого мнения* и единого источника декретов здесь утверждается *доминация двух мнений*, между которыми каждый может сделать *выбор*. Однако, поскольку эти два мнения проистекают *из общей языковой матрицы*, то "свобода выбора" сводится к довольно узкой – в "языковом смысле" – возможности. Выбор здесь осуществляется не между конформизмом и нонконформизмом, но *между различными версиями конформизма*.

Любопытно, что крупнейший современный лингвист Ноам Хомский, являясь одним из ведущих теоретиков структурализма, вместе с тем занимает в отношении политической системы США самые критические позиции, воплощая собой политически последовательный и фундаментальный нонконформизм – в языковом плане. С точки зрения Хомский, вся американская политическая система основана на *манипуляции массовым сознанием*, где рациональная деятельность полностью подменена *технологиями внушения*, навязывания заведомо обозначенных позиций, выдаваемых за "демократический выбор" или "свободное

исследование". Хомский разоблачает "softi deology" как форму "скрытого тоталитаризма" и "фальсификацию демократии".

Хомски показывает, что, как только дело доходит до постановки под вопрос базовых элементов "политического языка" США, в игру вступают *классические репрессивные методы*, только в более изощренной и "лицемерной" форме.

Это свойство любого "политического языка" и элиты, основывающей свое господство на его использовании, – защищаться от революции и нонконформизма. Поэтому, в сущности, в таком положении дел нет ничего нового или оригинального. Негодование структуралиста Хомского вызывает не столько сам этот факт, сколько вопиющее противоречие между претензией американского общества на "открытость к любому мнению", на "полную толерантность", на "свою противоположность тоталитарным и автократическим обществам" и реальным положением дел, при котором основные параметры соотношений власти и масс, ее одностороннего и императивного третирования остаются по сути *такими же*, как в других – более откровенно тоталитарных политических системах, превосходством над которыми американская система так гордится.

Структура нонконформистского языка в США

Революционными в парадигмальном смысле для США будет:

- постановка под вопрос "*безусловной и оптимистической веры в прогресс",* сомнение в том, что "американская система является верхом совершенства", и тем более, заявление, что "прогресса вообще не существует";

К этой категории относятся взгляды группы американских "крайне правых" – протестантских фундаменталистов* (считающих, что мир движется к Апокалипсису), "белых супрематистов"* и ку-клукс-клановцев (разделяющих расистскую идеологию), отрядов "Гражданской Милиции" (militia)*, состоящих из различных маргинальных групп, настаивающих на полном отказе от выплаты налогов (их идеология – "Дневники Тернера"*, которыми вдохновлялся Тимоти Мак Вэй, взорвавший здание ФБР в Оклахоме), радикальных сект типа "Свидетелей Иеговы"* или секты Дэвида Кореша, правых нонконформистов стиля Адама Парфри, издателя "Feral House"* и т.д.

- критика *мировоззренческого и экономического либерализма,* предложение взять в качестве эталонов иные идеологические и экономические модели – традиционалистскую, социалистическую и т.д.;

К этой категории относятся представители крайних флангов обоих крупных партий – республиканской и демократической. С республиканской стороны, это сторонники "консервативных американских ценностей" и даже идеологические симпатизанты давно поигранному делу "конфедератов": например, католик Пэт Бьюкенен, выдвигавшийся на пост Президента США и написавший недавно книгу "Смерть Запада" – "The Death of the West", в которой он отвергает либерализм как таковой и винит его за упадок американского общества. "Слева" это такие авторы, как Мак Квин, сам Хомски, мистический анархист Хаким Бей и, далее, социалисты и коммунисты, вообще не представленные в партийной системе.

- сомнение в оправданности *либерал-демократического политического устройства,* политические и идеологические модели, основанные на коллективном или сверхиндивидуальном принципе;

Надо заметить, что кроме редких представителей "крайне правых" (расистов) и "крайне левых" (коммунистов и троцкистов), не обладающих сколько-нибудь заметными и оригинальными идеологами, в этой сфере мы не видим практически никого: индивидуализм и либерализм столь глубоко укоренены в американском "политическом языке", что даже самые революционные его противники чаще всего борются *не против этих ценностей, но против их искажения* в современной политической и социальной практике. Особый случай составляют американские "черные расисты", часто связывающие свои теории со своеобразно понятым исламом. Лидер "черных мусульман" Луис Фаррахан представляет собой пример радикальной критики либерал-демократической американской системы с позиции "чернокожих граждан".

- утверждение о том, что американская культура разорвала *преемственность западно-европейской геополитической и ценностной ориентации, начиная с Нового времени,* подменив ее смысл и ее ориентацию;

Этот аргумент характерен для лево-демократических гуманитарных нонконформных кругов американской интеллигенции, профессоров кампусов, ориентирующихся на традицию левой европейской нонконформистской философии – структурализм, постструктурализм, "новых левых" и т.д. (Ж.Бодрийяр, М.Фуко, Ж.Делез, Ф.Гваттари и т.д.). Сюда же относятся сторонники индейского населения, автохтонов Америки, которые вообще считают "западно-европейскую модель" насильственно внедренной на территории, с совершенно иной древней культурой, которую высокомерные, агрессивные и ограниченные европейцы не смогли правильно расшифровать и приравняли к состоянию "дикости" и "невежества".

- предложение отказаться от *двухпартийной парламентской системы,* перейдя к трехпартийной, многопартийной или беспартийной*;*

Примером этого является случай с относительным электоральным успехом на президентских выборах США мультимиллионера Росса Перро, который в качестве программы предложил экстравагантную эклектическую смесь из популистских лозунгов, вызывающе безразличную к структурам как республиканского, так и демократического дискурса. Случай Перро показал, что запрос на "третью партию" в США все же является значительным, хотя серьезных последствий у этого симптоматического явления не отметалось. Конвенциональные попытки создать "третью партию" методически проваливаются.

- вместо *ориентации на мировое господство США* сценарий либо полного замыкания американского общества на себя, либо рассмотрение США как одной из держав наряду с другими;

Первая позиция характерна для изоляционистов и "крайне правых" республиканцев (сенаторы Джесси Хэлмс, Курт Велдон, Пол Вайрихи т.д.). Вторая – для интернационализма "крайне левых" демократов (сенаторы покойный Пол Велстон, Нэнси Пелоси и т.д.).

Представители этих крайних или эклектических позиций составляют довольно широкий сектор "маргинальной" американской политики. Эта "маргинальность" заведомо определяется тем, что их дискурс отталкивается от структуры "альтернативного языка", ставящего под сомнение основные принципы конформности.

Принципы советского политического языка

Для иллюстрации структуралистского подхода к исследованию Политического приведем другой пример: события недавнего прошлого в России, когда произошел обвал советской

идеологической системы и установление либерально-демократического строя. Надо сразу уточнить, что у нас процесс "смены языков" не закончен, он находится в развитии, и поэтому определенные моменты в нем неочевидны.

Основные несущие элементы структуры позднесоветского "политического языка" таковы:

1. Вера в прогресс социализма, убежденность, что коммунизм – более современная форма, нежели капитализм. Уверенность в тождестве прогресса и коммунизма.

2. Социалистическая идеология, марксистский догматизм, "народная демократия", где народ был практически отождествлен с Государством.

3. Партократическое устройство, тотальная идеологизация общества, антилиберализм, коллективизм, антирынок, антииндивидуализм, план.

4. Геополитическая ориентация – интернационализм, по факту Восточный блок, стремление выступать от лица всего нелиберального мира, в частности, Третьего Мира, стран Азии, развивающихся стран.

5. Унитарная однопартийная система, в которой партия обозначает фактически идеологизированную государственную элиту в целом.

6. Ориентация на мировую победу социализма, в ожидании которой необходимо наращивать усилия социалистического лагеря и противостоять либерал-атлантизму в третьих странах (Афганистан, Латинская Америка, Ангола и т.д.)

7. Убежденность, что советская система является высшей формой хозяйственного и политического устройства.

Выделенные принципы составляли основу советского языка, служили фундаментальными границами для оформления официального (конформистского) дискурса. Индоктринация этими тезисами была тотальной – велась с первых лет детского образования до высшей школы, сопровождаясь активной и постоянной политической агитацией в СМИ, культуре, творчестве, науке и т.д. Советское общество было *тотально идеологизировано*, властный класс (элита) практически совпадал с правящей и единственной партией.

Сверхидеологизация приводит к деидеологизации

На первый взгляд, в такой ситуации "политический язык" должен был бы быть столь глубоко укорененным, столь прочно "инсталлированным", что пространства для возникновения альтернативных парадигм просто не оставалось, тем более, что за идеологической благонадежностью граждан пристально надзирали специальные службы. КГБ СССР имел особый отдел – 5-ое управление, созданное для контроля за "идеологическим соответствием" советских людей принятым стандартам и пресекавшее любые отклонения от них (борьба с диссидентами).

Тем не менее в последние десятилетия советской системы количественное усиление идеологической ангажированности граждан шло за счет снижения качественного уровня. Отсутствие реальной альтернативы, притупленность внимания к иным политическим языкам, нарастающее безразличие общества к доминирующему языку – все это, и множество иных факторов, привели к тому, что произошла *формализация языка*, отчуждение людей от идеологической структуры. Не только массы применяли традиционный ход *ироничного*

конформизма к слабо понимаемым, но дисциплинированно повторяемым догмам, но и *значительная часть элиты утратила ключ к построению корректного дискурса* (исходя из самой языковой структуры). Советская идеология перестала восприниматься как *система правил для построения разных высказываний* (что включает определенный зазор для критики, разнообразия мнений, полемики, дискуссии и т.д.), но как *общеобязательный единообразный дискурс*, как *клишированное высказывание*. В этом состояла важнейшая причина краха советской системы: советская идеология *перестала быть "политическим языком"* и превратилась в рециклируемое инвариантное "*политическое высказывание*". Когда советские политики сталкивались с ситуацией отсутствия прямого клише, они терялись и были неспособны выстроить новое предложение, если не существовало старого, которое можно было повторить, слегка видоизменив. *Сверхидеологизация советского общества сопровождалась постепенной его деидеологизацией*, так как оторванные от понимания языковых парадигм элиты (не говоря уже о массах) привыкали *повторять* дискурс вместо того, чтобы *конструировать* его.

Такое отношение к идеологии, качественно менявшее ее функциональный статус, – *от языка к высказыванию,* – привело к тому, что гиперконформизм, жестко *защищая высказывания*, *не защищал саму языковую матрицу*, а следовательно, делал ее уязвимой.

Советский политический язык в эпоху перестройки: вымывание смысла

В перестройку начались серьезные мутации глубинной структуры советской идеологии. Сохраняя видимость "ортодоксии" и придавая высказываниям стилистику привычной идеологической речи, реформаторы из партийной верхушки легко отступали от глубинных структурных закономерностей самого языка при том, что большинство советских граждан просто *не замечали этого* или *относились с безразличием*.

Показательно, что в перестройку изменилась и сама структура грамотной речи: Горбачев и другие партийные вожди позволяли себе высказывания, некорректные с точки зрения законов русской грамматики. Так, в моду вошло переводить переходные глаголы в статус непереходных. Известно высказывание М.С.Горбачева "главное вовремя начать" (с ударением на первый слог).

Здесь речь идет не просто о южнороссийской манере расстановки ударений, но о том, что в русском языке глагол "начать" обязательно требует дополнения – начать "что?" В партийной печати, ранее отличавшейся доскональным соблюдением языковых правил, стали появляться предложения, оборванные на полуслове и незаконченные по смыслу. Точно такие же процессы проходили и в сфере политического языка (в структурном смысле): проекты, инициативы и программы носили обрывочный незаконченный характер, заключали в себе сплошь и рядом *логические противоречия*. Косноязычие партийных функционеров эпохи перестройки отражало разложение глубинных основ "политического языка".

Ускоренное расшатывание конформного дискурса дискредитировало саму языковую систему, чьи границы и параметры стали восприниматься весьма приблизительно: ортодоксы марксизма давно утратили к тому времени способность адекватно применять базовые идеологические принципы к реалиям действительности, ровно как и те, кто старался обновить их, подстроив под нужды времени. Проблема заключалась в том, что в обоих случаях необходимо было оперировать *с парадигмой языка*, *а не с набором синтагм*, но именно этого не могли ни те, ни другие. По этой причине на рубеже 80-90-х годов XX века произошло *не реформирование* политического языка советской системы, но его *слом*. Утрата парадигмы, живого контакта с ней произошла раньше, чем советская идеология была

официально отменена на волне "демократических реформ", начавшихся в начале 90-х. Эти реформы формально ликвидировали советский дискурс, *язык распался ранее*.

Реформы: проект замены советского политического языка на американский

Фундаментальный кризис оставлял *вакуум языка*, который первое время заполнялся причудливыми порождениями "политического бессознательного". Но этого было явно недостаточно.

Единственной масштабной альтернативой на уровне парадигм была *прямая антитеза советскому языку, воплощенная в американском языке*. Американский политический язык в отличие от советского *сохранял парадигмальную стройность*, заботился о прямом доступе политических элит к структурной матрице. Российские реформаторы – не без внешней подсказки – пошли наиболее простым путем: вместо восстановления размытой советской матрицы и работы с ней они заимствовали *альтернативную модель (интересно, что накануне краха советской системы принципы этой модели,* представлявшей собой выражение крайнего *политического нонконформизма,* отстаивали лишь сторонники "Демократического Союза" В.И.Новодворской, постоянно подвергавшиеся политическим репрессиям).

В начале 90-х годов американский политический язык апробируется в качестве нормативной парадигмы для российского общества. Это происходит после победы "демократов" (в лице Б.Н.Ельцина и его окружения) как над *консерваторами*, пытавшимися сохранить советский язык (Е.К.Лигачев), так и над *реформаторами*, стремившимися модернизировать его (М.С.Горбачев).

Однако американский политический язык, основанный на принципах либерализма, адекватно внедрить было очень сложно: он был противоположен не только советскому идеологизированному языку, но и *многим парадигмам, составляющим картину "политического бессознательного" русского народа*.

Чтобы заменить политический язык на *прямо противоположный*, новой элите необходимо было применить масштабное *насилие*, и вместе с тем фундаментально и ускоренными темпами *освоить этот*

новый язык. После расстрела российского парламента осенью 1993 года оказалось, что на тотальный террор либерал-демократы идти не могут или не хотят. При этом общий настрой политических элит, изнеженных в отсутствии необходимости активно мыслить, не позволял эффективно и в кратчайшие сроки перестроить всю систему в либеральном ключе. Поэтому переход от советского языка к американскому был лишь *обозначен*, но *не доведен до конца*.

Структурный кризис языка российской политики: конфликт и сбой парадигм

В результате в российском обществе сложилась эклектическая модель политического языка, где перемешались дискурсы, построенные на базе различных парадигм, кардинально конфликтующих между собой в самих фундаментальных предпосылках. Возникла сложная ситуация, в которой отсутствовала признанная (добровольно или насильственно) матрица "политической корректности" – *единый "политический язык"*.

Эта ситуация является анормальный для любой политической системы, требующей однозначной определенности по поводу своей структурной парадигмы. Сегодня все

разнообразие политической жизни может реализовываться лишь на уровне высказываний, так как в противном случае общество не будет консолидировано по основному признаку – использованию единого языка.

Постсоветское общество основано на конфликте двух полярных языковых парадигм – *инерциально-советской и новаторско-американской*, что создает неопределенность и катастрофичность, с одной стороны, а с другой, позволяет многим политическим силам "с полным основанием" выстраивать политические высказывания, отправляясь от произвольных парадигм, действуя методом случайного подбора или немотивированного рециклирования фрагментов прошлых дискурсов в неприемлемых географических и исторических условиях.

Идеологическая карта российских партий в 90-е годы

В этом смысле показательны думские партии 90-х годов:

- "Демократический выбор России"[*] (позже СПС[*]) и "Яблоко"[*] были носителями более или менее связного *американского политического языка*;

- КПРФ[*] выступала от имени *инерциального советского языка* с существенным добавлением разрозненных обращений к "политическому бессознательному" (национализм, геополитическая и историческая преемственность и т.д. – темы, чуждые советской идеологической ортодоксии);

- политический язык центристов ("НДР"[*] и "Единства"[*]) строился на случайном наборе политических формул, не имеющих привязки к какой-либо парадигмальной базе;

- ЛДПР[*] Жириновского представляла собой популистское обращение к "политическому бессознательному" напрямую и без учета каких бы то ни было закономерностей;

- мелкие партии вообще не считались ни с какой логикой, так как совершенно очевидно, что никакого особого "политического языка" "Женщин России"[*] или "Народного депутата"[*] не существует.

Все вместе это свидетельствует об отсутствии единой системы идеологических представлений, поскольку как минимум две политические силы исходят из прямо противоположных базовых предпосылок, а остальные вообще не считаются ни с какими правилами "политической грамматики".

Состояние "конфликта языков" в сфере Политического в целом сохраняется вплоть до сегодняшнего дня, при том, что позиции сторонников либеральной парадигмы в целом существенно ослабли за последние годы, в том числе и из-за того, что реформаторам не удалось достичь ощутимых успехов в экономической сфере, а период массового и радикального насаждения "американского политического языка" длился недолго.

Третья языковая парадигма

Конфликтность в базовых установках существующей политической системы России неминуемо приведет к тому или иному разрешению. Советская парадигма находится в "посмертном" состоянии и вернуться к ней в том виде, в котором она существовала, еще раз явно не удастся (в это не верят даже самые ортодоксальные современные коммунисты). Американский "политический язык" приживается очень плохо, так как противоположен по

истории своего становления, структуре и основным элементам "силовым линиям" русского "политического бессознательного", складывавшегося по совершенно иной логике. Кризис должен разрешиться обращением к "новой языковой парадигме", которая *соответствовала бы исторической особенности российской политической истории и отвечала бы на вызовы сегодняшнего дня*.

Эта идейная платформа пока не проявила себя окончательно, но заведомо можно сказать, что она обязана отвечать некоторым граничным условиям:

1. *быть языком, а не высказыванием*;

2. обладать *полнотой и непротиворечивостью на парадигмальном уровне*, т.е. быть корректным и структурированным "политическим языком";

3. быть внятным *элите* и созвучным *массам*;

4. *учитывать структуру национального "политического бессознательного*";

5. быть *либо альтернативным, либо интегрирующим* языком по отношению к предыдущим историческим парадигмам (и описывать эту альтернативность или интегральность последовательным и эксплицитным способом).

Копирование американского "политического языка" удовлетворяет 1,2 и 5 условиям (это альтернативный язык по отношению к советскому). Сам советский язык на парадигмальном уровне является вообще невосстановимым языком, т.е. не удовлетворяет 1, 2, 3 и 5 условиям. Следовательно, речь должна идти о постепенной выработке новой языковой структуры, удовлетворяющей всем пяти условиям.

В настоящий момент ближе всего к этому находится *современная версия евразийства или неоевразийство*.

Основные моменты этого языка, его аксиоматический каркас можно определить заранее. Он должен строиться на следующих основных моментах:

1. Сохранение преемственности в отношении прежних этапов национальной политической истории, "просвещенный консерватизм", лояльность традициям.

2. Национальная идеология, органическая демократия, государственничество, консолидация общества на культурной, национальной, духовной основе.

3. Централистское общество демократического типа, президентская республика, рынок под контролем государства, солидаризм, повышенное внимание к социальному фактору.

4. Геополитическая ориентация – евразийство, баланс между Европой и Азией.

5. Принципиально двухпартийная система, где и левые (социалисты) и правые (рыночники) в равной мере лояльны евразийской ориентации, Государству, Национальной Идее.

6. Ориентация на сохранение и укрепление статуса России как великой мировой державы.

7. Убежденность, что народы мира способны выбирать собственный путь развития и противостоять американской гегемонии (многополярный мир).

Пока эта идеология, этот "*третий политический язык*" еще до конца не сформировались. Для этого нужно определенное время и исторические условия. Сколько времени на это потребуется, сказать трудно – это зависит от множества факторов, в том числе и от международной ситуации, масштабных геополитических процессов, пути политического и партийного развития самой России.

Примечания

[1] Надо заметить, интерес к Ницше в среде "новых левых" идет именно от Жоржа Батая, который вообще более других философов повлиял на это направление и отличался большой степенью независимости и свободы суждений. В свое время Батай предложил даже организовать направление "сюрфашизм", которое было бы по отношению к фашизму тем же, что сюрреализм по отношению к реализму. >>

Глава 17. Язык и политическая эпистемология

Эпистемология – наука о процессе познания

Термин "эпистемология" происходит от греческих корней "episthmh", "знание", и "logoz", "наука", т.е. "наука о знании", "наука о процессе познания". Следует отличать это направление в философии от другого, довольно близкого – "гносеологии" (от греческого "gnosiz", "знание" и "logoz", "наука"). Гносеология занимается проблемой соотношения мыслительного процесса с реальностью, исследует вопрос соответствия (или несоответствия) человеческого сознания бытию, отсюда повышенное внимание к таким критериям как "истинное" и "ложное", "познаваемое" и "непознаваемое", "субъективное" и "объективное", "представление" и "реальность", "форма" и "содержание" и т.д. Эпистемология, в свою очередь, концентрируется скорее *на механизмах и моделях познавательного процесса*, оставляя в стороне вопрос о "бытии" и "реальности", об "истине" и "заблуждении".

Эпистемологию интересует более *автономные стратегии рассудка* и структуры его деятельности, нежели их соотнесенность с реальным миром. Эпистемология получила развитие именно в структуралистской философии, которая заостряла свое внимание на структурах языка. Если в рассудочной деятельности человека есть некоторые закономерности, типовые или даже единичные явления, то они сами по себе приобретают интерес для эпистемологии, независимо от того, как они коррелируются с реальностью и коррелируются ли вообще.

Человеческий разум выстраивает относительно реальности определенную картину. Эта картина обладает вполне определенной структурой. Исследовать эту структуру "картины мира" – задача эпистемологии.

Применительно к философии политики, эпистемология концентрируется на исследовании того, *каким образом человек понимает Политическое, как оперирует с представлениями о нем, как осуществляет свой выбор*.

Познание и язык

Огромное значение в эпистемологии имеет изучение структуры языка, поскольку система представлений о мире, его "картина" запечатлена именно в языке. Язык и есть *автономный мир*, в котором воплощены структуры сознания.

Эпистемология – это системное размышление над "процессом размышления". *Политическая эпистемология – это исследование рациональных стратегий в области Политического*.

Различные типы и категории людей находятся в разных отношениях к политическому языку. Множество возможных позиций в этом вопросе предопределяют *различные сценарии познания и усвоения Политического* (через язык).

В области Политического человек мыслит, действует и определяет себя через языковую среду, с которой он находится в определенных отношениях. *Без использования политического языка человек остается вне политики и вне общества, и поэтому первой операцией по включению человека в Политическое является обучение языку, с помощью которого и происходит в дальнейшем процесс "политического мышления"*. Как, в какой форме и на каком уровне человек этот язык усваивает, предопределяет сценарий его последующего участия в Политическом, методологию оценок и схему принятия решений.

Два типа познания

Существует два подхода к познанию (и к языку): познание, которое задумывается о том, как оно познает то, что познает (и, соответственно, язык, описывающий свою собственную структуру – "метаязык") и познание, не обращающее внимания на тот скрытый механизм, на основании которого оно само функционирует.

Что мы имеем в виду, когда мы говорим, что "знаем язык", например, иностранный? Мы вкладываем в это двойственный смысл:

1) *мы умеем говорить на языке,*

2) *мы умеем говорить на языке и способны сформулировать в технических терминах те закономерности, по которым строятся фонетические, грамматические и лексические конструкции.*

В первом случае мы просто умеем говорить на языке и понимаем его содержание (так чаще всего бывает с родным языком). Во втором – мы умеем говорить и понимать содержание высказываний, но при этом еще и постоянно держим в уме техническую матрицу, на базе которой строим свои и расшифровываем чужие высказывания. Второй случай представляет собой *лингвистическое* отношение к языку. Лингвистическое отношение в начальной форме дается нам в процессе школьного или профессионального изучения родного языка, и особенно иностранных языков. В этих случаях функции лингвистического подхода противоположны: изучая структуру родного языка, который мы свободно понимаем и на котором свободно говорим, мы сталкиваемся с выявлением рациональных и искусственных механизмов того, что мы привыкли считать само собой разумеющимся и естественным; а в случае иностранного – мы пользуемся абстрактным описанием, с которого начинаем, для того, чтобы добиться в перспективе легкого и естественного восприятия этого языка.

Языку можно обучать двояким образом: "погружением" (как младенец в семье) и "описанием" (как в лингвистической практике). Для первого, "естественного", метода характерно (особенно в детском возрасте) отождествление предмета с его названием: "Это – цветы", "это – мяч". Для лингвистического подхода акценты смещены "Это *называется*

"цветы""; "это *называется* "мяч"". Там где "погружение" подсказывает прямое отождествление, лингвистика сразу вводит обращение *к опосредующей* инстанции – "называется", т.е. лингвистика оперирует с системой условностей и отношений, что интуитивно понятно любому, кто изучал иностранные языки в сознательном возрасте: "у нас это называется "цветы", а у англичан – "flowers" и т.д. Лингвистический метод порождает совершенно иное отношение к языку и подсказывает совершенно иную методологию его использования, нежели "погружение". Обращение со структурой в первом случае "*эксплицитно*" ("осознанно", "подчеркнуто", "описано", "проявлено"), во втором – "*имплицитно*" ("подразумевается", "снято", "затемнено").

Нечто аналогичное существует и в двух типах мышления. Одни люди преимущественно мыслят "погружением" ("это – мяч", "это – хорошо", "это – правильно"); другие, мысля, параллельно следят за тем, *как* они мыслят: "я думаю, это мяч", "я думаю, это хорошо", "я думаю, это правильно". В первом случае человек слит с процессом мышления как с естественной стихией, во втором – постоянно держит в уме технический искусственный характер процесса, оперирует с системами конвенций, условностей, контекстов и предположений. Ко второй модели мышления сегодня принято применять термин "рефлексия" (лат. "reflectio" – "отражение", "рассуждение"). Рефлексирующая мысль – как "разговаривающий лингвист" – постоянно концентрируется на структуре развития мыслительного процесса, непрерывно *познает познание;* здесь субъект и объект мышления несколько отстранены на второй план, размыты. Нерефлексирующая мысль, напротив, сосредоточена на утверждении субъекта и объекта, спешит "проскочить" промежуточную область, чтобы "скорее сказать", "скорее понять" и "скорее осуществить" ("овеществить").

Два выделенных нами типа мышления представляют собой два крайних полюса эпистемологии.

Три типа политической рефлексии

Описанные закономерности в полной мере относятся к политическому языку, к формам его усвоения, познания, применения. Развивая модель двух основных форм процесса познания, можно распределить типы людей по шкале политической эпистемологии:

1) люди, *плохо понимающие* политический язык, но способные разбирать и излагать на нем определенные простые вещи;

2) люди, *неплохо* (отлично, хорошо и удовлетворительно) *понимающие* политический язык, и свободно им владеющие;

3) люди, понимающие *как устроен* политический язык.

Первый тип соответствует заторможенной нерефлекторной, "естественной" мысли, косноязычию в самовыражении и скудоумию в понимании других. Этот тип руководствуется такой эпистемологической стратегией, где *сознание не выделено из бытия*, где мышление и общение проходит в физически-эмоциональном контексте, где самоочевидность бытия "субъекта" придает ему "объектное" качество, а близость объективного мира, отсутствие дистанции между мыслящим и мыслимым придает внешней реальности "субъективный" характер. В разговорной речи людей, наглядно демонстрирующих такие свойства, мы называем "глупцами", "ограниченными" и т.д.

В области Политического этому типу соответствуют наиболее деполитизированные и отчасти десоциализированные слои. *Они пребывают в политической реальности как в*

естественной природной среде, не задумываясь о ее искусственной, сконструированной природе, не интересуясь ее устройством, не желая как-то на нее повлиять. В политическом контексте такой тип обычно управляется не с помощью объяснений и указаний, а с помощью фактического воздействия: эти люди подстраиваются под любые мутации внешней среды, а при неблагоприятных обстоятельствах мирно вымирают. По признаку слабого владения политическим языком таких людей называют "*молчаливое большинство*". Так как жить в Политическом и вообще не понимать его языка невозможно в принципе, то этот тип людей способен воспринимать простейшие политические высказывания (дискурсы) и формально (подчас путано и фрагментарно) воспроизводить их.

Плохое знание родной речи позволяет мало считаться в лингвистическом смысле с этим типом людей, и при необходимости ему легко можно подсунуть фрагменты другого языка или вообще его сменить: большого сопротивления здесь не встретишь, хотя общая инерциальность будет служить препятствием для освоения новых дискурсов, тогда как и старые оставались непонятными и чужыми.

Данная категория людей обладает минимальной степенью рассудочности для участия в политическом процессе, и совершенно непригодна для осуществления "*рационального выбора*".

Ценность политического невежества

Вместе с тем, именно здесь мы встречаемся с таким явлением, как "политическое бессознательное", которое представляет собой глубинные пласты останков прежних политических языков, накопившиеся в этой среде именно из-за того, что активная рассудочная вовлеченность в освоение новых языков и обращение с ними была незначительной. Явление "глупости", "косноязычия", "примитивности" нельзя толковать *однозначно негативно*: в шкале эпистемологических стратегий, действительно, этот тип занимает низшее место, так как здесь минимальна рефлексия и "лингвистические" навыки; но в более общем контексте "молчаливое большинство" является *хранителем глубинных архетипов, пребывающих в потенциальном состоянии.* Поэтому исследование "предрассудков", "оговорок", "дефектов речи", "речевых расстройств" и т.д. представляет столь богатый материал для психологов и психоаналитиков – здесь обнаруживается огромный сумеречный мир "*шепота веков*", который при внимательном и пристальном изучении перестает быть просто "*немотой и глухотой*", но открывает свои сокровищницы "*забытых, стертых языков*".

Наивное и некритическое отсутствие дистанции между мыслящим и мыслимым, которое отличает образцового глупца, отражает в фрагментарном виде *архетипы сакрального мировосприятия мира*, "гносеологию и онтологию золотого века", где *субъект и объект сливались в тонком духовном синтезе*. Отсюда тезис, характерный для многих религий о том, что "Бог дураков любит", и в возвышенной форме – "блаженны нищие духом".

Этот тип людей обычно "голосует сердцем", т.е. чем угодно, только не головой.

Понимающее меньшинство: элита

Второй эпистемологический тип: люди понимающие политический язык, но как *естественное явление*, как следствие "погружения" и "погруженности" в Политическое. Важно заметить, что здесь речь идет о "родном языке", т.е. о *доминирующем политическом языке*. Такое знание достаточно для того, чтобы свободно формулировать политическое высказывание и понимать политические высказывания других. Здесь уровень рефлексии

существенно выше, и в определенных случаях позволяет осваивать разнообразные формы *дискурса*, как в нашей речи мы способны формулировать различные вещи, подчас прямо противоположные – в зависимости от ситуации.

Такие люди не путают "субъект" с "объектом", соблюдают условности и дистанции, признают властную иерархическую структуру политического языка, его правила, способны на отложенные решения и ступенчатые каденции познания Политического.

Этот эпистемологический тип представляет собой "*говорящее меньшинство*" или "*понимающее меньшинство*". Оно соответствует элите или политическому классу. В языковом смысле это можно сравнить со свободой легко изъясняться на своем языке, быстро понимать речи других, ориентироваться в деталях и нюансах высказываний, быть красноречивым, быстро схватывать и т.д. Как правило, свобода речи предполагает некоторое знакомство с правилами ее построения, которое обретается либо путем образования, либо путем самостоятельного анализа. Для элиты характерна рефлексия в отношении Политического, но эта рефлексия протекает *в границах речи* – т.е. *в пределах возможных высказываний*. Здесь осмысляется именно речь, а не сам язык, производятся и расшифровываются высказывания, но внимание сосредоточивается не на том, *как устроена структура идеологии,* служащей языковой матрицей, а на том, *как корректно использовать заложенные в ней и в целом более или менее понятные правила*.

Этот эпистемологический тип соответствует именно *конформной* элите, элите правящей[1], рассмотренной в устойчивой (средней) фазе своего цикла. Здесь преобладает "рациональный выбор", *голосуют рассудком*.

Доскональное владение политическим языком и интерес к изучению его закономерностей (идеологии) является в значительной степени путем к вершинам политической системы, тогда как приближение к пониманию всей идеологической матрицы наделяет людей новыми возможностями обращения с дискурсом.

Идеологический класс (политическая филология)

Третья категория состоит из "лингвистов", "филологов" Политического. Здесь объектом исследования и освоения является не дискурс, а сам язык, причем, как правило, *не сам по себе, но в сопоставлении с другими языками* (трудно представить себе лингвиста, знающего только один язык, или филолога, прочитавшего только одну книгу). Этот тип людей представляет собой уже не политическую элиту, но *идеологическую (интеллектуальную) элиту* или, если угодно, "*идеологический класс*".

Показательно в этом смысле, что многие богословы, более всего повлиявшие на формирование ортодоксии той или иной религии, происходили из *иного* религиозного контекста, и опыт обращения из одной веры в другую брался за основу важнейших формулировок и догматов веры. Так дело обстоит: с апостолом Павлом, создателем христианской ортодоксии (который был вначале ревностным иудеем), с классиками западной патристики – бл. Августином (бывшим манихеем) и т.д.

Этот тип отличается предельно острой рефлексией в отношении самого процесса мышления, может описывать и понимать структуры языка – как "родного", так и "иностранного". Здесь речь идет о *подавляющем меньшинстве*, составляющем *ничтожную часть* даже в составе элиты. Это высший уровень *политической эпистемологии*. Такой подход к политическому языку позволяет не только оптимально усвоить конформный язык, но понимать и изъясняться *на языке нонконформном, альтернативном*, или даже на нескольких таковых.

Очевидно, что данные способности *качественно меняют отношение людей, ими наделенными, к Политическому* – для них совершенно прозрачна *искусственная природа* этого языка, *являющегося не прямым выражением реальности*, но результатом особой операции, которую теоретически можно совершить *и иначе*. Как владеющие правилами одного языка способны сформулировать на этом языке различные высказывания, свободно манипулируя ими, так "политические лингвисты" способны манипулировать с *разными языками*, что подразумевает возможность составления дискурсов, отправляясь от различных языковых структур.

Эти навыки могут использоваться как для сохранения и поддержания стройности данного языка, так и *для выработки альтернативы*, для его революционного опрокидывания и замены новым.

Эти качества присущи как *ультраконсерваторам, так и революционерам*, т.е. *идеологической верхушке правящей элиты* и *ядру контрэлиты*. В традиционном обществе функции "знания языков" были сосредоточены в "тайных орденах", "эзотерических организациях" и т.д.

Определенное владение этими навыками требуется и в случае специальной политической категории, представители которой вынуждены сталкиваться с альтернативными изданиями политических языков: к ним относятся те, кто ведет "идейную борьбу", действует в чужой политической среде, сохраняя свою идентичность, или противодействует носителям *революционного языка*. Идеологи того или иного режима, сотрудники специальных подразделений разведки, контрразведки и правоохранительных органов и их аналоги в различных типах общества составляют тот социальный и профессиональный тип, которому необходимо *хотя бы минимальное знакомство с основами политической эпистемологии и политической лингвистики*. Это, в частности, объясняет существующую исторически близость *между спецслужбами и тайными обществами*, а также помогает понять идеологическую функцию спецслужб в период исторических революций и идеологических переворотов.

На этом уровне разрабатывается технический "*метаязык*", с помощью которого описывается и изучается структура самих базовых языков, проводится их сравнение между собой, классификация по основным признакам и т.д. Это уровень не просто "рефлексии", но "*метарефлексии*", "рефлексии над процессом рефлексии".

Философия политики как дисциплина относится именно к этой категории – это тоже своего рода "*метаязык*", с помощью которого изучается Политическое в его разнообразных парадигмах[2].

Такое понимание политической лингвистики показывает, что в интеллектуальном и эпистемологическом смысле существует тесная связь между такими социально разнопорядковыми явлениями как высшая идеологическая верхушка, маргинальные революционные ячейки, "тайные общества" и структуры спецслужб. В отличие от элит и масс, эти элементы сосредоточивают все свое внимание на вопросе устройства политического языка, на выработке "метаязыка". Отсюда самые неожиданные параллели и связи между этими группами.

Язык символов

Традиционное общество было основано на модели холистского отношения к миру: между Политическим, вселенским, онтологическим, метафизическим существовала прямая связь, *изоморфизм*[*].

Отсюда символизм как основа такого общества: разные категории явлений через систему символов собираются в некоторые *обобщающие узлы* (мифы, религиозные системы), складываясь в единую матрицу, объясняющую единообразно (изоморфно) реальность во всех ее аспектах (искусственных, естественных, воображаемых, конкретных и абстрактных). *Парадигма языка традиционного общества – символизм. Символизм является в этом контексте основой эпистемологической структуры*. Познание проходит в поле символов, сакральных знаков. *Интуиция символа здесь является осью суждений*. Язык символов постигается не как средство, а как высшая цель, как сама реальность, как бытие.

В концепции символа заложена идея, понимание которой затруднено для современного человека, привыкшего к рассудочному методу. В структурной лингвистике существует деление на *означающее и означаемое*. Язык, состоящий из знаков, представляет собой систему означающего, соотносящегося с означаемым (реальность, вещи, предметы, явления, действия, существа, субъекты и т.д.), описывающего его, воздействующего на него. Здесь *знак* есть важнейший элемент *означающего*.

Самобытность символов

Символ в традиционном обществе имеет радикально иную природу: *он не только означающее, но и означаемое*. Символ не отсылает нас к вещи, не является ее "заменой", ее субститутом, это самостоятельная и законченная реальность, по отношению к которой сами вещи выступают как означающие. Вещи указывают на символ, а символы объясняют вещи и не просто их представляют, но *завершают собой их бытие*. Символ есть *онтологическая и гносеологическая* реальность одновременно. Он есть *бытие вещи и вещность бытия*. Он не принадлежит к области только *представлений*, *он есть то, что есть*.

Поэтому символический язык Традиции есть сама эта Традиция, ее бытие, ее сущность. Он не подсобная, вспомогательная, промежуточная реальность, он "начало и конец". В христианском богословии это воплощено в догмате о Втором Лице Пресвятой Троицы – Боге-Слове. – "В начале было Слово. И слово было у Бога. И Слово было Бог." (Евангелие от Иоанна, 1.1). Речь идет о высшем метафизическом понимании сущности языка.

Аналогично понимает природу языка и исламская традиция. В ней говорится о специальном событии, произошедшем в ночь Аль-Кадр ("ночь предназначения"). Тогда "небесный Коран" спустился на землю и вошел в пророка Мухаммада. Символический язык новой религии – мусульманства – спустился с небес, чтобы стать основой исламского мироздания.

Еврейские каббалисты рассматривают сакральный язык как матрицу всей реальности[3].

Каждая буква еврейского языка есть символ, т.е. аспект божественной реальности. Эта буквенная реальность организует высшие и низшие миры, ангельские порядки, природные явления, ход истории и структуры социально-политической организации человеческого общества. На этом полном изоморфизме основана практика каббалистической "теургии": через операции с символами и символические действия можно повлиять не только на происходящее в реальности, но и на структуры Божества.

Индусская система "миманса", составляющая важную часть сакральных наук этой традиции, также изучает системы символического языка – санскрита, его отдельных букв, слогов, мистических "заклинаний" и т.д.

Процесс познания в таком контексте – т.е. собственно эпистемология – состоит в познании символов, в освоении символизма.

Политическая система традиционного общества является интегральной частью вселенской системы. Принцип высшего единства бытия отражается в единственности земного правителя. Наличие неба и земли, высокого и низкого становится основой общественного деления на высшие и низшие касты. Преимущественное положение в обществе жрецов выражает господство духовного над материальным, невидимого над видимым, покоя над действием, вечного над временным.

Любой элемент общественного устройства – символ. Монеты, в тех обществах, где они существовали, печатали жрецы, помещая на них особые сакральные знаки; деньги сами по себе были символами, сгустком духовной силы, и именно *их символическое значение делало их ценностью*, а их циркуляция была равнозначна социальному круговращению "материализованного благословения".

В традиционном обществе познание политической реальности, эпистемологическое соучастие в ней означает познание *символической стороны вещей*. Задача процесса познания Политического сводится к выяснению *символического значения любого института, социального уложения или правила* и его истолкованию через интегральный вселенский символизм.

Касты и типы познания

Метафизика каст связана с онтологией и космологией. Символический язык традиционного общества дифференцировался применительно к каждой из каст. Можно сказать, что *у каждой касты был свой язык*, который представлял собой определенный *диалект* общего политического языка, лежащего в основе данной конкретной традиции.

Если воспользоваться вышеприведенной схемой о трех вариантах постижения политического языка, мы получим точное соответствие системе каст.

Жрецы, брахманы сосредоточены на познании глубинного парадигмального языка, его структуры. Поскольку Политическое в кастовом обществе не выделено из всеобщего, вселенского, то жрецы постигают Политическое через всеобщее. Они *универсально компетентны*, так как созерцают напрямую систему символов, постоянно и активно взаимодействуют с ней. Это парадигмальное познание, которому в современной картине приблизительно соответствуют та идеологическая или интеллектуальная элита, которую мы определили как "политических лингвистов". Брахманы имеют дело с языком и языками. Особенно компетентны в этом, как правило, представители *параллельных эзотерических иерархий, сект и экстремистских форм сакральности*, а также те представители конформного языка, кто призван противодействовать нонконформизму.

У брахманов символической целью жизни считается "дхарма", парадигматический универсальный закон бытия. Его они и познают сквозь все аспекты реальности, включая политику. В грамматике им соответствует *существительное* (неподвижность). Жреческое начало связано с повышенным вниманием к *парадигме*.

Кшатрии (воины) и вайшьи (труженики) действуют в рамках заведомо заданного языка, имея дело с высказываниями, дискурсами. Они с разной степенью ясности и легкости способны изъясняться и понимать корректно составленные символические речи.

Собственным "языком" касты воинов (точнее, диалектом общего сакрального языка) является *язык эмоций, желаний, тонких психических энергий*. Символизм здесь, как правило, окрашен в эмоциональные тона, несет в себе психологическую нагрузку.

Символической целью жизни кшатриев индуизм называет "*желание*" ("кама"). Политико-символическая эпистемология кшатриев окрашена эмоциональным, волевым и чувственным началом. Сфера психической жизни является здесь необходимой опорой для *символизма, который осваивается через напряженную жизнь души*. Это – символизм чувств и желаний. Воины познают Политическое (и заложенный в нем универсальный символизм) через энергетические потоки *соучастия в действии*. В грамматике им соответствует *глагол*. Воинам близок стиль *синтагмы*.

Труженики, вайшьи, представляют собой материализацию воинского начала. Это подвид социального типа, компетентного в восприятии политического дискурса. Среди людей, понимающих Политическое как высказывание, есть разные уровни: те, кто понимают хорошо и так же хорошо изъясняются, а есть те, кто понимают и изъясняются хуже (но все же удовлетворительно). Ко второй категории относятся вайшьи – третья каста. Ей внятен политический дискурс (в традиционном обществе сопряженный с символизмом). Но этот дискурс должен быть оформлен в ощутимые, материальные формы, опредмечен, овеществлен. Вайшьи *осознают символическое значение вещей*, способны его распознать и оперировать с ним, но для этого *им требуются сами вещи*. Язык вайшьев – это *язык вещей*, которые являются для них внятной опорой для символов.

Символической целью жизни вайшьев индусы считают "артха", что на санскрите означает "предмет", "искусство", "ремесло". Они имеют дело с сакральными вещами и познают Политическое через символизм труда и хозяйствования. Им соответствуют синтагма (как и воинам) и *дополнение* как часть предложения.

Низшая каста, рабы, шудры в индуизме, осознают структуру языка сакрального лишь фрагментарно и разрозненно, оставаясь вне политического дискурса, который к ним не обращен и их не затрагивает. В социально-политическом смысле они "безмолвны" и в речи не участвуют, представляя собой даже не объект воздействия, но скорее, *фон, помехи, "белый шум"* общества, в лучшем случае – междометия, ошибки, опечатки, оговорки. Здесь кончается язык и символизм, и начинается сфера ночного хаоса, лишенного света парадигмы.

Индусы считают, что у шудр *нет символической цели жизни*, их соучастие в политике происходит *косвенно*, опосредованно через высшие касты. Сам раб ничего или почти ничего не смыслит в языке, за него понимают другие, более высокие касты (социальные типы). Шудрами управляют не с помощью слов, но с помощью прямого насилия, языком силы или внушения, суггестии, как с животными. Раб получает приказание "выкриком", подобным выкрикам погонщиков слонов, быков, лошадей или гусей. *Он различает интонацию*, а не содержание, внимателен к общему *настрою* высказывания, а не к его структуре. Будучи вне языка, шудра не рефлексирует, не осуществляет выбора, не включает рассудочный механизм при принятии решения, которого он также не принимает (за него принимают другие). Шудра максимально деполитизирован, его включенность в процесс постижения Политического минимальна.

Молчаливое большинство хранит следы древних языков

Следует остановиться несколько подробнее на феномене "шудр", безгласных, невнятных, социально "мычащих" масс. Одна из наиболее убедительных гипотез о происхождении касты шудр в индуизме, – и шире, о происхождении института "рабства", в какой-то мере являющегося аналогом касты шудр в других типах традиционного общества, – утверждает, что изначально эта каста формировалась из *иноплеменников*, завоеванных или взятых в плен в результате военных действий или набегов[4].

Это очень важный момент: социально безгласными оказываются изначально люди, которые не понимают *языка победителя*, так как говорят на другом, своем собственном языке. Попав в поле силового контроля другого языка, они теряют право голоса и понимания сразу в двух смыслах: *политическом и лингвистическом*. Их собственный язык приравнивается победителями к "неязыку", к "тарабарщине", к "немоте" (сравни старославянское слово "*немцы*", обозначавшее ранее всех иностранцев – от слова "*немой*", "*немота*"). Можно предположить, что эта изначальная лингвистическая ситуация *замораживается в институте рабства* (каста шудр), и языковая инаковость приравнивается *к низшей касте*, закрепляется как таковая. Поколения потомков первых завоеванных народов, уже вполне освоившие преобладающий разговорный язык, все равно остаются в униженном положении, и система политического языка *институционализирует социально* те обстоятельства, которые ранее были *лингвистическими*.

Такое понимание низших каст (масс) приводит к очень интересному выводу: то, что воспринимается как "*неязык*" является изначально "*языком*", но только "*иным языком*". Следовательно, *видимость хаоса есть следствие незнания о конкретном коде порядка*. Те этнические группы, которые интегрируются в общество победителей на *негативной основе* (без признания их идентичности), переходят искусственно в состояние "безмолвия" и "неразумности", с нулевым индексом политической эпистемологии[5].

Но если бы мы захотели исследовать систему политического "безмолвия" более пристально, мы обнаружили бы в ней – подчас полустертые – останки *иной языковой системы* (в широком смысле – *иной* символизм, *иное* представление о структуре Политического и т.д.).

Такая картина имеет прямую параллель и в парадигмальном смысле. Шудры, рабы ("массы"), будучи инертны к доминирующему дискурсу и слабо рациональны в процессе политического выбора, при этом являются не просто фоном и "белым шумом" общества, но носителями *теневых, полустертых парадигм, фрагментов предшествующих языков, помещенных в подземные регионы полузабытых смыслов*. Это поле составляет "политическое бессознательное", а на уровне традиционного общества – это фрагменты предшествующих форм традиции, обрывочные культы "старых богов".

Именно по той причине, что "пустые", "безмолвные" и "неразумные" массы являются таковыми *лишь по отношению к языку властной элиты*, а на самом деле, они *продолжают оставаться носителями глубоких архаических парадигмальных пластов* (систем древнего символизма), контрэлита, носители "параллельной сакральности" и парадигмального нонконформизма часто обращаются к ним в поисках опоры для осуществления революционных замыслов и находят в них эту опору. Здесь они ищут не материальной поддержки и податливой ко всему некритичной инерциальной косности, но *спящих парадигм*, полузабытых языков, активация которых способна вызвать к жизни глубинные и действенные энергии *древних символических систем*. В таких случаях мы имеем дело с "сатурналией"[*], с "*эвокацией*[*] *древних божеств*", которых правящие элиты обычно помещают в "ад", в "подземный мир". В революции масс всегда участвует этот древнейший архаический элемент.

Многие крестьянские восстания в Китае были вдохновлены даосскими монахами, которые таким образом протестовали против доминации конфуцианской системы. Чернь и шудры были парадоксальной опорой для шиваитов – индусского направления самого крайнего индусского мистицизма. Христианство в первые века находило широкую поддержку римского плебса, рабов, покоренных римлянами народов.

В этом смысле, показательно, что первая страна, где удалось осуществить большевистскую революцию, была аграрной, населенной архаическими массами, которые переинтерпретировали революционный язык марксизма в соответствии с очень древними архетипами и национал-сектантскими парадигмами и т.д.[6]

Массовое общество и эпистемологическая мутация

Политическое в современном контексте оперирует с языком более прагматично и технологически. Навязывание языка происходит с помощью точно просчитанных методологий, основанных на строгом учете особенностей коллективной психологии. Если на предшествующих этапах истории внедрение языка происходило путем прямого – подчас агрессивного – навязывания его матрицы, то сегодня все более прибегают к методам тонкой манипуляции. Идеологическая борьба и методы прямолинейной пропаганды заменены на более изощренные технологии. "Soft ideology" старается представить себя не как полноценную "идеологию", а как нечто "само собой разумеющееся". Широкое вовлечение масс в политику, по крайней мере, видимость этого процесса в демократически ориентированном обществе, требует *перестройки отношения к языку*. Если ранее "молчание" масс гарантировалось их социальным (кастовым) местом в иерархии, не дававшим им возможности освоить грамматику языковых структур элиты, понимать и формулировать дискурсы (что гарантировало элитам свободу властвования), то сегодня элитам приходится поступать более изощренно, скрывая от масс парадигмы не завесой социальной иерархии, а утонченной стратегией социально-политической манипуляции.

По сути все осталось по-прежнему: есть политические элиты, осознающие правила политического языка, и есть "молчаливое большинство", невежественное в отношении этих правил. Но нормативы демократии требуют *скрывать, вуалировать это обстоятельство*, внушая массам, что навязанный политическими элитами политический императив является *их "свободным" и "осознанным" выбором*.

В этой связи возникает интересное явление: *молчание и непонимание начинают выдаваться за высказывание и эпистемологический акт*. Слепо и некритически подчиняясь навязанному и никак не аргументированному, подчас иррациональному приказанию политических элит, современные массы (в отличие от шудр традиционного общества) искренне убеждены, что они "*делают это сами*". Полное непонимание политического языка выдается за "уверенное владение им", жесткая система угнетения, власти и контроля – за "индивидуальный произвол, свободу и вседозволенность".

Данное обстоятельство не затрагивает *сути* властных отношений, но влияет на их *форму*.

Политическая эпистемология и ее критерии, градации социально-политических типов в их отношении к пониманию языковой парадигмы – все это остается принципиально неизменным. Единственная разница состоит в том, что эта *система доминации* описывается на официальном языке как *нечто прямо противоположное*, выдает себя совсем не за то, чем она является. Власть и рабство, верхи и низы, господа и слуги в традиционном обществе назывались своими именами. Понимающие политический язык и способные к рациональному постижению Политического относились к элите. Не понимающие – к массам.

В либерально-демократической системе эта простота существенно исказилась, "понимание" и "непонимание" политического языка перестали быть *эксплицитными* критериями; массам внушили, что они есть составная часть элиты, элиты принялись выдавать себя за часть массы. *Нулевая* эпистемологическая компетентность в Политическом была приравнена к *ненулевой*. Это сказалось и на элите: она стала "играть в народ", "опрощаться", становиться все более и более популистской, имитировать "обыденное сознание". Раз прямое невежество стало оцениваться как определенная ("своеобразная") компетентность, то реальная компетентность начала маскироваться под "спонтанную догадку", выражение conventional wisdom.

Такое смещение породило *раздвоение эпистемологического процесса*: взаимодействие социальных групп со структурой политического языка иерархизировало эти группы (первый акт), а потом вуалировало эту иерархизацию, выдавая ее за ее отсутствие (второй акт). В этом состоит специфический "заговор" между элитами и массами современного общества: массы соглашаются подчиняться под видом "соучастия во власти", а элиты соглашаются прикидываться "простыми парнями" и выдавать властвование за "невластвование".

Развитие такой системы отношений рано или поздно *размывает всю языковую и рациональную систему функционирования Политического*. Постепенно массы действительно несколько умнеют (но недостаточно для того, чтобы стать элитами), а элиты – несколько глупеют (но недостаточно, чтобы стать массами); в результате постепенно происходит *эрозия политического языка*, политической системы, чьи пропорции более не соблюдаются особой идеологической "кастой". Все общество тихо соскальзывает в полуидиотизм, где нет более ни понимающих, ни непонимающих: все "что-то понимают", но что именно – трудно сказать...[7]

Стратегия сокрытия политической эпистемологии

Инструментарий внедрения политического языка и его сохранения исторически менялся, но суть его оставалась прежней.

Первой задачей такого внедрения является утверждение базовой догматики или аксиоматики, самой парадигмы. Эта парадигма изначально позиционируется как законченное целое, которое может быть "оспорено", "отвергнуто", "отторжено" только с позиции другого целого. *Языку может противостоять только иной язык*.

Точно так же с рациональными структурами: рассудочная деятельность не способна вынести суждения о своей природе, она останавливается там, где речь заходит об "истоках рассудка", о его "происхождении". Внутренним пределом рациональности является ее парадигмальная матрица. Рациональность есть технический инструмент, предопределенной *типом рациональности*, который по сути своей основан на *бездоказательных и иррациональных* догматах. Любой честный и последовательный рационалист вынужден в какой-то момент признать, что аксиомы его метода суть вопросы веры, произвола, абсурда или воли. Это утверждение тождественно признанию подчиненности парадигмам языка. Язык сверхрассудочен, он не проистекает из рассудка, но предопределяет деятельность рассудка. А значит, *каков язык – таков и рассудок*.

На практике из этого можно сделать важный вывод: *внедрение языка не может быть обосновано рациональными доводами, это сверхрациональный акт*. Рассудок и его аргументы включаются для разъяснения парадигм, для построения закономерностей и соответствующих им высказываний. Разум развивает и конкретизирует догмы, он не в силах их ни подтвердить, ни опровергнуть. Если же он претендует на это, то лишь в силу "полемической стратегии", апологетики данной или альтернативной парадигмы.

Рациональная аргументация в пользу того или иного языка есть не что иное, как инструмент "*внушения*", по сути – завуалированное проявление чистой "воли к власти" и ничего более. Ни одна теологическая модель не способна доказать свое превосходство над другой рациональными методами: сама используемая рациональность обязательно будет производной от базовой теологической парадигмы: то, что "разумно" для христианина, "неразумно" для иудея или мусульманина, а то что разумно для индуса, бессмыслица для христианина, мусульманина и иудея вместе взятых.

Интересно, что философия рационализма отнюдь не исключение. Она апеллирует к особой аксиоматической модели понимания "рацио", которая может быть только навязана, "внушена", но никак не доказана[8].

Это имеет самое прямое отношение к внедрению политического языка и его пониманию. Понимать политический язык может только тот, кто его предварительно впитал, изучил и принял, кто признал его закономерности и парадигмы, его правила. Но сам процесс презентации этого языка не несет в себе ничего *рационального*, само собой разумеющегося, аргументированного. *Язык всегда внедряется через властное навязывание и прямую пропаганду, но это может быть либо эксплицитным, либо имплицитным*. Традиционное общество в этом вопросе *откровеннее*. Современное общество стремится *скрыть* этот процесс, выдать его не за то, чем он является. Следовательно, современное общество стремится избежать возможности языковой революции – *эпистемологической революции*.

Примечания

[1] Согласно Парето, правящая элита рождается из контрэлиты, потом вырождается и сменяется новой контрэлитой. >>

[2] В качестве конкретного примера можно привести использование нами классификации религий по шкале "манифестационизмкреационизм". Сами соответствующие религиозные системы никогда не используют подобной терминологии, не описывают при помощи этих терминов ни свои собственные, ни иные модели. >>

[3] См. основные книги каббалы: "Бахир", "Зохар" и т.д. >>

[4] Жорж Дюмезиль доказывает это тем, что у многих индоевропейских народов наличествует только три касты – жрецы, воины и труженики, что отразилось на структуре мифов, преданий, верований, социальных институтов и т.д. Четвертая каста есть только у отдельных народов и ее качественное описание и институционализация носят все признаки более позднего происхождения и связаны не с парадигмой кастовой системы, но с историческими особенностями этноса и региона. >>

[5] Есть случаи *позитивной интеграции*, когда народы объединяются добровольно или победитель перенимает отчасти культуру побежденных. >>

[6] Несоответствие рационалистической эпистемологии классического марксизма и "магического большевизма", описанного А.Платоновым, выразительно подчеркивает тот диссонанс, о котором идет речь. См. А.Дугин "Магический большевизм Андрея Платонова", в кн. "Русская Вещь", указ. соч. >>

[7] Этот процесс особенно ярко был виден в последние годы советского режима. >>

[8] См. подробно А.Дугин "Эволюция парадигмальных оснований науки", указ. соч. >>

Глава 18. Три идеологии, две парадигмы. Конец идеологий. Политическая философия глобализма

3 идеологии и 2 парадигмы

Исторические события конца XX – начала XXI веков фундаментально повлияли на осмысление важнейших аспектов философии политики. Центральным здесь является *идеологический вывод*, который можно сделать из поражения советского строя и победы либерал-буржуазной системы. Эта ситуация сказалась не только на понимании современного положения дел, но и на оценке прошлого. Либерализм выиграл историческую дуэль за наследие Просвещения, за оптимальное соответствие "духу современности" у всех остальных идеологий, претендовавших на это наследие, и в первую очередь, у марксизма. Это заставляет нас *переосмыслить всю структуру идеологий XIX и XX веков*, встать на позицию, с которой все происходившее в этой сфере видится *совершенно иначе*, нежели раньше.

Мы назвали закон тождества либерализма и "духа Нового времени" – "*аксиомой философии политики XXI века*".

В XIX и отчасти в XX веке (особенно в первой его половине) все политические идеологии можно было разделить на *три основные категории:*

- *традиционализм* (фундаментальный консерватизм),

- *либерализм* (правый и левый),

- *социализм* (коммунизм).

Между ними складывались отношения по линии "старое" – "новое". За "старое" выступали традиционалисты, за "новое" – либералы и социалисты. Лагерь сторонников "нового" разделялся на "эволюционеров" (либералов) и "революционеров" (социалистов). Можно сказать, что либералы были за "*новое*", а социалисты – за "*новейшее*".

Кортес против Прудона

Показателен в этом вопрос исторический спор ультраконсерватора католика Доносо Кортеса с теоретиком анархизма Жозефом Прудоном. Разочаровавшись в монархах, не способных остановить либералов и нигилистов-коммунистов, Кортес воспевал инквизицию, разрабатывал "учение о диктатуре", призывал к прямым репрессиям против всех политических проявлений современности. На это анархист и богоборец Жозеф Прудон отвечал ему знаменитым: "Allume!" ("поджигай!" – исп.), имея в виду ("это мы уже проходили в истории неоднократно..."). В этом споре крайностей либералы, казалось, были строго *посередине*. Кортес сетовал, что либералы, хотя и боятся социалистов, объективно им подыгрывают. Прудон, со своей стороны, считал, что либералы, напротив, суть "завуалированный Кортес", что Кортес лишь открыто проговаривает тайные помыслы буржуа, напуганных революцией.

Иными словами, либеральная парадигма философии политики в XIX (и, в определенной мере, в XX веке) казалась не *самостоятельной позицией*, но транзитивным, *переходным моментом* от крайней реакции (Кортес, де Бональд, де Мэстр) к социализму, коммунизму, анархизму (Маркс, Прудон).

Политическое бессознательное

Но политическая история XX и особенно его последних драматических десятилетий показала, что *между тремя основными политическими идеологиями соотношения гораздо более сложные и неоднозначные*. Победа марксизма в России и некоторых других странах Восточной Европы и Азии позволила более внимательно проследить глубинные основы этого мировоззрения, обнаружившего многое из того, что было неочевидно и непредсказуемо на прежних этапах истории.

По мере того, как парадигма современности укреплялась и занимала центральные позиции в европейском обществе, политические возможности фундаментального консерватизма сокращались, маргинализировались. Позиции де Местра или Доносо Кортеса становились неприемлемыми даже для традиционных элит, эволюционировавших в сторону новых буржуазных отношений, при сохранении лишь внешнего фасада прежних феодальных привилегий.

Однако парадигма традиционного общества как язык, структурная база, была заложена гораздо глубже, нежели система современных дискурсов, основанных на альтернативном языке современности, которая побеждала по форме и на поверхностном уровне, но вглубь человеческой психологии, в "политическое бессознательное", проникала лишь фрагментарно и с большими трудностями. Можно сказать, что в XIX веке "язык современности" одержал *формальную* победу, но до полноценного вытеснения "языка традиционного общества" было еще далеко. Этим и объясняется важнейшее для постижения философии политики обстоятельство: значительный объем идеологий и политических учений, формально построенных по логике "языка современности", на более глубоком уровне выдает преобладание именно традиционной парадигмы. Так *"политическое бессознательное" перетолковывает рациональный срез политического мышления*.

Новая карта идеологий

Трудно переоценить значение вышеприведенного тезиса для философии политики, так как в этом случае мы имеем дело с совершенно *новой картой политических идеологий*, основанной на выделении *новых критериев* классификации политических феноменов. Если исходить из разделения на формальный язык Политического и на его глубинный парадигмальный уровень, мы получим следующую картину.

Языки консерватизма

Фундаментальный консерватизм представляет собой парадигму традиционного общества и *по форме* (традиционалистская идеологическая рационализация) и *по содержанию* (холизм, сакральное). Два языка – язык сознания и язык бессознательного – здесь *до определенной* степени совпадают, образуя *единый язык*[1].

Единый язык либерализма

Либеральная, буржуазно-демократическая модель представляет собой парадигму современности на уровне рационального и стремится спроецировать ее в "политическое

бессознательное", чтобы радикально видоизменить его, очистив от архаических напластований и превратив в "чистый лист". В действительности, это задача по отмене "политического бессознательного", по психотерапевтическому переводу его непроявленного содержания (осознанного как "комплексы", "пережитки", "предрассудки", "оговорки" и т.д.) в поле рассудочного анализа – с тем, чтобы продемонстрировать его "несостоятельность". Либерализм стремится упразднить парадигмы традиционного языка и на формальном и на глубинном уровнях. Поэтому здесь следует говорить о том, что либерализм представляет собой *язык современный и по форме и по содержанию*.

Языковые парадигмы социализма

Социализм, в свою очередь, явление более сложное. Если бы он был на самом деле именно тем, за что он себя выдавал, и как его понимали до определенного времени и сторонники и противники, он должен был бы настаивать *на еще более радикальной операции* в отношении "политического бессознательного", нежели либерализм. Однако все обстояло прямо противоположным образом. Социализм, и особенно коммунизм, отвергали в первую очередь именно буржуазно-капиталистическую либеральную рациональность, *формальный язык капитала*. Используя его и заимствуя некоторые его правила, социализм строил собственную модель языка, основанную *на радикальной оппозиции базовым установкам либерализма*. Будучи по видимости наиболее радикальным дискурсом в рамках языка современности, социализм и особенно коммунизм обращались к иным языковым парадигмам. Развитие и преодоление либеральной идеологии в сторону еще большей "современности" не могло привести ни к чему иному, как к полному "нигилизму", в котором любой артикулированный язык растворялся бы в молчании и пустоте. Если даже либеральный язык казался коммунистам завуалированным изданием "языка традиции", то им оставалось только чистое "ничто"[2].

Радикализм операции по слому буржуазного языка и логически из этого вытекающий ультранигилизм на деле давали *обратный* эффект: отказ от парадигмы буржуазной рациональности (и от формальных изданий догматической рациональности относительно недавних версий традиционного общества) приводил *не к пустоте*, а *к пробуждению самых глубинных архетипов*, спящих на дне "политического бессознательного". Таким образом, социализм и коммунизм, формально следуя некоторым предпосылкам современного языка, в действительности, обращались к *изначальным, глубоко скрытым пластам человеческой психики*, сформировавшимся на ранних стадиях традиционного общества, предшествующих догматической формализации монотеистических учений.

Эсхатология: параллельный язык коммунизма

Здесь следует вспомнить про дуальность "манифестационизм – креационизм". Сакральное и полностью холистское мировоззрение было характерно для ранних стадий традиционного общества, которое – по меньшей мере, в европейском культурном пространстве – было постепенно заменено на религиозное и креационистское. Вместе с тем, в самих монотеистических религиях – в первую очередь, в христианстве – всегда существовал догматический раздел, посвященный восстановлению (до определенной степени и с учетом догматических поправок) "изначального состояния" в период "*последних времен*". Этот раздел называется эсхатологией.

Эсхатологические настроения и ожидания в христианских обществах пробуждали мотивы и сюжеты, связанные с глубочайшими уровнями "бессознательного", что подчас воплощалось в такие хилиастические движения, как альбигойство, анабаптизм и т.д. Параллельно

эсхатология жила в полуязыческих культах и "харизматических" сектах, выходивших за грань христианской ортодоксии.

Этот пласт, затронутый нигилистическим экспериментом по радикальной отмене "бессознательного" и, в результате, освободившийся от давления феодальной и буржуазной рациональности, и стал основой всплывшего из глубин "параллельного языка" коммунизма. Именно этим и объясняется созвучие марксизма и коммунизма хилиастическим сценариям многих сект – учению о "Третьем царстве" Иоахима де Флоры, ожиданию нисхождения "небесного Иерусалима" общине Томаса Мюнцера и т.д.

Если вспомнить полемику Кортеса с Прудоном, обращение к языку инквизиции обнаружит не только метафорическое, но и парадигмальное значение. Жертвами инквизиции были преимущественно "еретики", "колдуны" и "ведьмы", практикующие (мнимо или реально) некоторые нехристианские, а точнее, "дохристианские" обряды и культы, которые по парадигмальным параметрам представляли как раз разновидности *холизма, сакральности, манифестационизма*. Нигилист и богоборец Прудон, провозглашавший "Allume!", оказывался в таком случае в положении *сторонника традиции*, только более древней и почти исчезнувшей.

То же самое можно сказать применительно к учению Маркса, которое воспроизводит по своей структуре эсхатологическую модель философии Гегеля.

Итак, *в явлении социализма (коммунизма) мы видим формальное использование языка современности, накладывающееся на архаические пласты "политического бессознательного"*. Это обстоятельство подтвердилось всем опытом советского общества и подробно исследовалось как либеральными критиками социализма и марксизма (К.Поппер, Ф.фон Хайек, Р.Арон и т.д.), так и некоторыми "новыми левыми" философами (такими, как Ж.Батай, Ж.Делез и т.д.). Победа марксизма и пролетарской революции произошла в обществе, *намного более традиционном и архаическом*, нежели европейские страны, и наличие огромных "несознательных" масс, движимых "политическим бессознательным" в его эсхатологической версии, сыграли в этой победе ключевую роль[3].

Глубинное тождество "политического бессознательного"

Здесь самое время вспомнить сделанную выше оговорку в отношении единства бессознательного и сознательного в языке фундаментального консерватизма, подчеркивая, что в консервативном "политическом бессознательном" существует еще более глубокий пласт, который восходит к эпохам, предшествующим внедрению догматического языка монотеизма. Чаще всего он интегрируется в структуру более поздних религиозных систем, в качестве парадигмального фона. Дело в том, что этот архаический (сакральный, манифестационистский) элемент является *общим* как для фундаментальных консерваторов, так и для крайних коммунистов (нигилистов). Разными путями – через радикальный возврат к истокам и через рывок в светлое будущее – мы приходим к сходной глубинной парадигме, которая в основных свои чертах прямо противоположна парадигме либерализма, языку "современного мира". В либерализме и его парадигме воплощается *настоящее* в абсолютном измерении, что в наиболее последовательном случае дает "*эфемерность мгновения*". На противоположном полюсе сосредоточиваются *все потенциальные альтернативы*, сводящиеся к единой общей, хотя и глубоко скрытой, матрице "архаической парадигмы", обнаруживающейся только в самых крайних случаях "ультраконсерватизма" и "ультракоммунизма".

Таким образом, взгляд на историю политических идеологий XIX-XX веков с учетом "аксиомы философии политики XXI века" дает нам возможность *новой классификации*. *Три* основные тренда политической философии – фундаментальный консерватизм, либерализм и социализм – сводимы *к двум* противоположным глубинным парадигмам: *либеральной* и *архаической*, в то время как видимые "противоположности" "крайне правого" и "крайне левого" смыкаются между собой, сплавляясь *в общей матрице архаического, донного "политического бессознательного"*.

XX век – продолжение XIX

В XX веке идеологическая история в целом продолжала намеченную в XIX в. траекторию. Фундаментальный консерватизм был отодвинут на второй план и маргинализирован. Современность и ее язык одержали полную победу на уровне рационального политического мышления. Однако тотализация языка современности в области политики не отменила "политического бессознательного", сопряженного с иными языковыми парадигмами. В XX веке, по меньшей мере, в первой его половине, существовали три основные идеологические модели:

- либерализм (Англия, Франция, США),

- социализм (СССР) и

- фашизм (Германия, Италия).

Третий путь

Итальянский фашизм и германский национал-социализм, воспроизводя некоторые "фундаментально консервативные" черты (вспомним, что Доносо Кортес, не удовлетворенный слабостью европейских монархий, еще в XIX веке призывал к диктатуре), вместе с тем впитали многие стороны собственно современного языка: частично либерального, но в гораздо большей степени – социалистического, "левого". Политическое явление, получившее название "третьего пути" ("третьего" между двумя магистральными маршрутами развития современности – либерализмом и социализмом), было прямой и сознательной адаптацией консервативных (в случае фашизма) и даже архаических (в случае нацизма) систем к требованиям современности. Многие принципиальные и "догматические" элементы консерватизма были отброшены вполне в современном духе и заменены на прагматические тезисы и решения. Это был *модернизированный консерватизм*, вобравший в себя многие аспекты "современной парадигмы". Обращение итальянских фашистов (на раннем этапе) и германских нацистов к социализму далеко не случайно: здесь проявилась *глубинная близость того архаического пласта*, к которому подспудно и неосознанно апеллировали большевики, и вполне осознанно – представители "третьего пути".

Фашизм (в широком понимании) *отвергал рациональную сторону* марксизма (отбрасывая заключенный в нем "ультранигилизм", выраженный в тех "современных" терминах, в каких он сам себя осмысливает), но *принимал "политическое бессознательное"*, которое оживляло марксизм в его конкретном воплощении. Не случайно, первой европейской страной, признавшей СССР в 1924 г., была фашистская Италия. Это повлияло и на иные стороны отношений между фашистскими государствами и Советской Россией – особенно на ранних этапах.

Три главные идеологические платформы XIX века, – либерализм, социализм и фашизм, – предопределившие политическую историю первой половины XX века, представляли собой

тройственную модель языковых парадигм, между которыми теоретически были возможны самые *разные* альянсы.

Союз либералов и коммунистов

Если рассматривать фашизм как прямое продолжение фундаментального консерватизма, то идеологический альянс мог быть заключен между двумя идеологиями, формально апеллирующими к современности: между социализмом и либерализмом; что и произошло в драматический период Второй мировой войны в блоке "союзников". В такой перспективе фашизм видится как "прошлое", "традиционное", одинаково противоположное и либеральной и социалистической моделям – двум проявлениям "духа современности". Формальный дискурс фашистов и нацистов постоянно воспроизводил клише "о скрытом союзе Уолл-стрита и Третьего интернационала" (объяснительным элементом служила идея о мировом "еврейском заговоре", который якобы объединяет коммунистов и капиталистов в борьбе против "арийских народов Европы").

Архаизм сближает полюса

С другой стороны, большевики в отличие от либералов обращались (в тайне от самих себя) к пластам "политического бессознательного", к напряженным эсхатологическим ожиданиям, оформленным в социально-экономических терминах. Реальности советского тоталитарного общества (подъем масс и т.д.) вывели на поверхность глубинные архетипы мессианского и хилиастического толка. *Архаическое мессианство сближало большевиков и фашистов*, хотя выражалось оно в обоих случаях по-разному: социально – в одном, национально (расово) – в другом. В обоих случаях была сходная апелляция к рационализированному мифу: у коммунистов – закомуфлированная системой экономико-политических выкладок, у фашистов – более прямолинейная (идеологи нацизма, такие как Альфред Розенберг, напрямую апеллировали к мифу, не скрывая иррационализма своих теорий).

Концептуализация консервативной революции

Возможность сближения фундаментального консерватизма с коммунизмом на уровне общей матрицы обстоятельно осмыслялась в рамках движения "консервативной революции", которое из общности глубинной архаической парадигмы создало последовательный и детально продуманный проект. В этом течении (к нему типологически относились и русские евразийцы) были люди, склоняющиеся и к социализму (национал-большевики) и к традиционализму (консерваторы). Но все они концептуализировали общее парадигмальное архаическое начало, которое ускользало от большинства консерваторов и коммунистов.

В отличие от консервативных революционеров *нацисты отвергали близость к большевикам*, придерживались в их отношении доктринально негативного отношения, воспроизводя "консервативную" логику отвержения "нигилизма" и "современности" (с расисткой подоплекой), что в целом совпадало с отношением к СССР и со стороны буржуазно-демократических стран. Тем не менее некоторое тактическое сближение оказалось возможным, что проявилось в пакте "Риббентроп-Молотов", вероломно нарушенном Гитлером.

Война на два фронта

Война нацистской Германии на два фронта соответствовала описанной идеологической тройственности: "третий путь" бросил вызов одновременно и "крайне левым" и либералам, которые, формально принадлежа языку современности, оказались по одну сторону баррикад

как в силу исторических фактов, так и следуя за определенными поворотами в структурах политического языка.

Хотя конкретная история союзов, революций и войн задействует множество факторов, идеологическая карта происходящего, осмысление этих процессов с точки зрения философии политики, дает нам довольно четкую картину, в которой реальные события неразрывно связываются со структурой глубинных идеологических и философских парадигм.

Очищение либеральной парадигмы: "открытое общество"

Показательно, что на сходстве социализма и фашизма (а также фундаментального консерватизма) настаивали наиболее проницательные *либеральные* философы, которые, подобно консервативным революционерам, но с обратным знаком, распознали между этими внешне антагонистическими учениями глубинное сходство общей архаической матрицы.

Неолиберальная философия представлена такими известными мыслителями как Карл Поппер, Фридрих фон Хайек, Раймон Арон. Их наследниками является американская Чикагская школа экономики – Милтон Фридман, Джеффри Сакс и т.д.

В своей фундаментальной книге "Открытое общество и его враги" Карл Поппер впервые попытался осмыслить общность позиции "левых" и "правых" противников либеральной идеи, включая фундаментальных консерваторов, Гегеля, Маркса и т.д. Для Поппера либерализм тождественен "*открытому обществу*".

"Открытое общество" – это такая организация индивидуумов, которая полностью избавляется от какой бы то ни было коллективной онтологии, общего проекта, общего прошлого, любой интегрирующей концепции, в целом. К врагам "открытого общества" Поппер причисляет, например, Платона, Аристотеля, Гегеля, Маркса, фашистов, коммунистов и т.п.

"Отрытое общество" отрицает любую форму коллективной идентификации – религиозную, этническую, классовую, государственную, политическую, социальную, так как, по Попперу, все они представляют собой фундаментальное насилие над "природой индивидуума". Правовым статусом должны обладать только такие категории, как "индивидуальная идентификация", "гражданство", "права индивидуума" и т.д.

Поппер сближает крайних реакционеров и крайних революционеров не только в полемических целях. Он обнаруживает у них *общую мировоззренческую платформу*. "Враги открытого общества" образуются *по остаточному принципу*: исключением из всех теоретически возможных идеологических позиций либеральной парадигмы. Эти "враги" описываются как вариации единой архаической матрицы, становясь не просто искусственной собирательной конструкцией, но *наброском (элементом) по-новому понятой политической истории и философии политики*. Это, по сути, концептуальное приближение к "аксиоме философии политики XXI века".

Милленаризм

Важное историческое дополнение к теориям Поппера вносит исследование американского автора Нормана Кона "В погоне за тысячелетием" касательно истории эсхатологических религиозных движений и сект, прослеженной с эпохи раннего христианства вплоть до современности[4].

Согласно Кону, "две наиболее известные формы тоталитаризма представляют собой новый выплеск древней "подземной революционной эсхатологии". Когда Маркс, Ленин, Гитлер и Геббельс провозглашали наступление нового общественного порядка и требовали истребления врагов, они говорили на осовремененной и светской версии древнего радикального языка. И бакинские комиссары, и эсэсовцы (...) а также их лишенные корней сумасбродные последователи были наследниками средневековых таборитов и анабаптистов Реформации"[5].

Эти исторические аргументы подкрепляют либеральную идею о скрыто иррациональном характере коммунистического мировоззрения, о его близости к архаическим архетипам, то есть, о его *"несовременной" природе.*

Неолибералы таким образом утверждали, что социализм не является логически следующей за буржуазной демократией формой социального развития, "послезавтрашнем днем", но *отклонением* от магистрального пути, "тупиковой ветвью эволюции", возрождением под новой маской *древних иррациональных начал*, преодоление которых и составляет смысл социального развития человечества. Иными словами, неолибералы помещали "левую" идеологию в разряд "консервативно революционных" (хотя сами социалисты, естественно, не признают такой классификации).

Философский смысл победы Запада в "холодной войне"

После Второй мировой войны фундаментально консервативная позиция – даже в довольно модернизированном (фашистском) варианте – была полностью маргинализирована и лишена права голоса. *Язык современности одержал полную победу над теми, кто обращался на формальном уровне к языку Традиции*. Структура двухполюсного мира, центрами которого были коммунизм (СССР) и либерализм (США), соответствовала глубинному разделению в рамках языка современности. Спор за соответствие современности в ее наиболее чистом и полном виде вошел в финальную стадию. Отныне он разворачивался между *двумя парадигмами*, и исторический результат этой идеологической войны – "холодной войны" – должен был определить победителя – политического и идеологического, идейного. В "холодной войне" решался фундаментальный вопрос истории идеологий: что более соответствует парадигме современности – либерализм или коммунизм? Если бы коммунизм (мировая революция) победил, из этого можно было бы сделать следующий вывод (к которому склонялись в свое время классические фундаментальные консерваторы – в частности, Р.Генон и Ю.Эвола)[6]: итогом развития духа Просвещения является "ультранигилизм", "ничто", идеологическая система, разлагающая комплексы рационального мышления и упраздняющая "политическое подсознание" во всех его проявлениях, создающая "нового человека" коммунизма, фактически, биоробота, лишенного внутренних качеств. Либерал-капитализм виделся как промежуточная стадия на этом пути. Но события 1989 (падение Берлинской стены) и 1991 (распад СССР) годов доказали иную историческую истину: *именно либерализм явился оптимальной формой языка современности*, в то время как советский социализм оказался *завуалированной версией гетеродоксального и фрагментарного, но языка Традиции*, "перелицованным архаизмом" в его эсхатологическом варианте. Иными словами, самооценка либералов и особенно неолибералов (Поппер, фон Хайек, Арон и т.д.), равно как консервативных революционеров и национал-большевиков (хотя и с противоположным знаком) оказалась *корректной и точной*, тогда как традиционалисты и коммунисты ошиблись в отношении объективной оценки действительного смысла "социализма" в его парадигмальном измерении.

Это заключение и стало "аксиомой философии политики XXI века".

Несоответствие, существовавшее между *тремя* основными идеологическими позициями и *двумя* базовыми языковыми парадигмами, по итогам "холодной войны" было приведено к ясной дуальной схеме: *либерализм* (как оптимальное соответствие языку современности) *против всех его альтернатив* (которые – какими бы они ни были – окажутся при ближайшем рассмотрении лишь сознательными или бессознательными версиями "языка Традиции").

Выиграв противостояние с коммунизмом, США выиграли битву за сущность современности, за ее фундаментальную парадигму.

В этом отношении историческая правота была за теми философами политики, которые делали акцент на пристальном изучение структур идеологий, а не на формальной стороне их дискурсов. В практическом выигрыше остались неолибералы, которые верно оценили "архаический" аспект социализма, отстояв соответствие собственного языка "духу современности". Вместе с тем, правы оказались и консервативные революционеры, которые с самого начала настаивали на мобилизации всех архаических, традиционных парадигм в едином идеологическом фронте борьбы против "парадигмы современности" – по ту сторону "правых" и "левых". Современный мир нанес суровое поражение миру Традиции, но оно обнаружило и истинную карту проигравшей реальности, оказавшейся гораздо более обширным смысловым континентом, чем это казалось прежде.

Конвергенция

Начиная с 70-х годов идейная борьба между социалистическим и капиталистическим лагерями несколько притупилась. Началась т.н. "эпоха разрядки". Советские и американские политики повели осторожный диалог в целях уйти от жесткой ядерной конфронтации и упорядочить "гонку вооружений". В этот период многие стали проявлять повышенный интерес к "*теории конвергенции*"[*].

Смысл этого проекта состоял в акцентировании общности происхождения либеральных и социалистических теорий из единой языковой матрицы – из парадигмы Просвещения и Французской революции. Сторонники этой концепции представляли собой, как правило, умеренных социал-демократов, для которых идея "социалистической революции" была столь размытой, что практически совпадала с идеей "социалистической эволюции". С их точки зрения, противоречия между либерализмом и социализмом *не носят принципиального характера*, и могут быть сняты на основании общегуманистических, экологических, прагматических предпосылок. Наблюдая угасание революционного пафоса в Советском Союзе, с одной стороны, и растущую популярность умеренно социалистических идей в капиталистических странах, с другой, сторонники теории конвергенции выдвинули проект диалога между двумя системами, призванного, в конечном итоге, привести *к их слиянию* – в политическом, экономическом и мировоззренческом аспектах. Выступавшие с подобных позиций идеологи подходили к вопросу противостояния социализма и капитализма с чисто *формальной* позиции, перетолковывая марксизм в умеренном социал-демократическом ключе, с одной стороны, и настаивая на "прогрессивной" роли буржуазной демократии, способной, по их мнению, к дальнейшей эволюции в сторону социализма, с другой. В отличие от крайних либералов и неолибералов (представлявших в эту эпоху, окрашенную социалистическими симпатиями и повышенным интересом к марксизму, явное *идеологическое меньшинство*), они не обращали внимания на "архаические" элементы в социализме, игнорировали "политическое бессознательное", составлявшее неформальную, но фундаментальную преграду для сближения либерального и коммунистического мировоззрений.

Несмотря на критику теории со стороны ортодоксов либерализма и коммунизма, она получила большое распространение и существенно повлияла на западные компартии, вставшие в определенный момент на позиции "еврокоммунизма", т.е. перехода от классического марксизма к более умеренной модели, близкой к европейской социал-демократии.

Сторонники конвергенции создали не только теории, но и некоторые международные организации, которые были призваны реализовать эти идеи на практике. Это было первым шагом оформления того явления, которое позже получило название "глобализма"[*] или "мондиализма"[*].

Римский клуб

Для анализа экологических и социальных проблем в глобалистском ключе, т.е. с участием представителей разных идеологических систем, был создан "Римский клуб", собравший многих знаменитых мировых ученых, интеллектуалов, специалистов по экономике, экологии, техническому развитию, промышленной и ресурсной проблематике и т.д.[7]

Одним из ведущих интеллектуалов "Римского клуба" был Аурелио Печчеи, автор программной книги "Человеческий фактор".

"Римский клуб" исходил из предпосылки *качественного единства человека*, второстепенности и исторической обусловленности тех противоречий, которые разделяют мировоззренческие системы и политические идеологии, религии и экономические уклады, культуры и цивилизации. С точки зрения основателей и участников клуба, существует *единый вектор развития человечества*, идущий в сторону прогресса и развития, и, следовательно, единственной парадигмой мышления является "язык современности", который уже сегодня в разных своих формах стал безусловным победителем, и теперь должен быть обращен не к арьергардным боям против остатков "традиционного мышления", но вперед – в будущее для совместного решения мировых проблем.

Фасадом "Римского клуба" была экологическая и гуманитарная проблематика, но для философии политики важнее другая его сторона: *убежденность в полном и окончательном триумфе "языка современности",* который объявляется отныне глобальным и всеобъемлющим, стирая тем самым последние различия между культурами и цивилизациями. Утверждая приоритет "человека", глобалисты "Римского клуба", по сути, предлагали всем признать *единую модель антропологии*, в том числе и политической антропологии, выстроенную по принципам "минимального гуманизма". При формальном дистанцировании от конкретных политических идеологий, которые предлагалось преодолеть, по сути как единственное верное утверждалось либеральное *понимание человека как автономного индивидуума* – вопреки кастовому, сословному, классовому, общественному его пониманию.

Единый мир

Глобалисты предложили отказаться от традиционных форм коллективной идентификации, перейдя к новой модели глобальной идентичности, к концепции "Единого Мира" ("One World"), где атомарные индивидуумы осознают себя как составные элементы человечества без каких-либо опосредующих инстанций. Такой подход, несмотря на видимость объективности, соответствовал футурологическим проектам умеренных прогрессивных либерал-демократов, но шел вразрез не только с классовым учением ортодоксального марксизма, но со всеми структурами "политического бессознательного", на которые

марксистская ортодоксия (особенно в советском воплощении) опиралась в реальности (не говоря уже о более традиционных обществах Третьего мира).

Предлагая коммунистам и социалистам проект конвергенции, глобалисты исходили из либерального (современного) прочтения истории "социалистической мысли". Это было предложение о примирении *на условиях одной из противодействующих сторон*. В более глубоком смысле это был проект *мягкой капитуляции социализма перед лицом идеологического врага*.

Трехсторонняя комиссия

Идеи конвергенции были распространены и в других влиятельных международных институтах, еще более закрытых, чем "Римский клуб". Одной из таких организаций является "Трехсторонняя комиссия" ("Trilateral")[*], объединявшая политиков и экспертов самого высшего ранга ведущих капиталистических стран – США, Франции, Японии и др.

Три стороны "Трехсторонней комиссии" соответствовали трем крупным стратегическим, геополитическим и экономическим зонам: американской, европейской и тихоокеанской. "Трехсторонняя комиссия" была создана на основе другой влиятельной структуры – американского "Совета по Международным Отношениям" ("Council on Foreign Relations")[*], и американский сектор "Трехсторонней комиссии" состоит их тех же людей, которые возглавляют "Совет по Международным Отношениям" – Дэвида Рокфеллера, Збигнева Бжезинского, Генри Киссинджера и т.д.

Эти организации ставят своей целью создание "*мирового правительства*", которое управляло бы человечеством. Это "мировое правительство" должно основываться на вполне конкретной парадигмальной модели – на абсолютизации и тотализации "языка современности".

Стратегия глобалистов

Деятельность глобалистских организаций в значительной степени *предопределила исход идеологической составляющей "холодной войны"* и победу в ней капиталистической системы.

Стратегия глобализма со стороны Запада состояла из двух этапов:

1) вовлечение СССР в проекты конвергенции, с предложением "соучастия" в управлении миром, но на основе сущностно *либерального языка* ("парадигмы современности") и "минимального гуманизма" (в области политической антропологии);

2) активное подавление тех элементов в советской системе, которые составляли смысловой содержательный зазор между ее реальной структурой и матрицей "языка современности".

Глобализм и перестройка

Эти два этапа отразились в драматический период перестройки в СССР. На первом этапе сторонники конвергенции с советской стороны, различные организации и институты, втянутые в сотрудничество с "Римским клубом", "Трехсторонней комиссией", другими глобалистскими организациями (важнейшую роль здесь играл "Институт системных исследований"[*], руководимый академиком Джерменом Гвишиани, входившим с советской стороны в различные глобалистские проекты вместе с академиком Н.Моисеевым, советником президента М.С.Горбачева Г.Шахназаровым и другими), разрабатывали модели

своеобразного "*планетарного кондоминиума*" со стороны двух систем (на основе общности "языка современности"). Этот проект реализовался в эпоху Горбачева, когда СССР пошел на активизацию контактов со странами Запада, в первую очередь – с США, рассчитывая на выполнение в "новом мировом порядке" важной функции, на полноценное вхождение в "мировое правительство" как равновеликий с капиталистическим миром управляющий элемент. Горбачев в перестройку идеологически перешел *от коммунистической ортодоксии к версии "еврокоммунизма"*, т.е. к *либеральной интерпретации социалистического учения*, выступив тем самым против того, что составляло *сущность* в противостоянии двух систем – и *формально* (учение о классовой борьбе, критика капитализма в марксизме и т.д.) и *неформально* (на уровне "политического бессознательного", где были интегрированы многие пласты парадигмы Традиции). Понимание глубинного смысл этого действия с точки зрения философии политики очевидно демонстрирует преимущество лишь *одной из сторон*, участвующих в конвергенции – а именно, той стороны, которая установила "правила игры", т.е. *либерально-демократической системы капиталистического Запада*. Конвергенция на таких основаниях (а другие основания вообще не рассматривались) означала *одностороннюю капитуляцию СССР*, что и произошло на практике в распаде социалистического лагеря и последовавшем за этим роспуске СССР. Такие результаты были не просто следствием "просчетов и ошибок" советского руководства, но логически неизбежным и единственно возможным исходом идеологического парадигмального процесса, лежавшего в самой основе теории конвергенции (изначально основанной *на приоритете либеральной парадигмы*).

Либеральные реформы Б.Ельцина

Второй этап связан с приходом к власти в России либерал-демократической администрации Бориса Ельцина, которая завершила политический процесс ликвидации альтернативного либерализму идеологического уклада, формально приняв модель капитализма и безусловную ориентацию на США и страны Запада. Это было завершением сноса социалистического строя и окончательным переходом на сторону либеральной парадигмы, ставшей с этого момента *официальной идеологией России*.

Показательно, что в ельцинский период широкое хождение получил уничижительный штамп "*красно-коричневые*". Этим понятием сторонники либерал-капитализма (вполне в духе неолиберальных обобщений) называли тот пласт советской идеологии, который образовывался *в результате вычитания из ее структуры чистой парадигмы современности*. Под этим имелась в виду совокупность антикапиталистического дискурса марксизма (с концепциями "классовой борьбы, пролетарской и мировой революции, экспроприации экспроприаторов и т.д.) в сочетании с "политическим бессознательным", коренящимся в парадигме традиционного общества и архаических архетипах (т.н. "коричневый" элемент). Так либерал-реформаторы идейно добивали останки прежней альтернативы либерализму.

В этой ситуации о конвергенции больше не было и речи, так как свою прагматическую функцию эта модель выполнила, облегчив либерализму идеологическую победу над противоположным лагерем и открыв путь единственно возможной и логичной глобализации – *глобализации однополярной*, основанной на торжестве, тотализации и универсализации либеральной парадигмы.

Конец XX века: новая функция либерализма – глобализм, мондиализм

Победа либеральной идеологии над социализмом создала уникальную ситуацию доминации *единственной языковой парадигмы* – языка "современного мира" (в его чистом виде) в планетарном масштабе. Претензии этого языка на "деидеологизированность" не столько

пропаганда, сколько результат того, что в новых условиях он не может позиционироваться как одна модель наряду с другими. Победив другие, альтернативные идеологии, либерализм становится *чем-то иным* – "*метаидеологией*", "*сверхидеологией*". Отныне она диктует основные правила составления всякого дискурса, определяя нормы политкорректности в глобальном масштабе.

Исход идейного противостояния в "холодной войне" привел к новому явлению – *глобализации*. На уровне философии политики глобализация есть *результат формальной победы "языка современности" и распространение его на всю территорию планеты в качестве общеобязательного стандарта*. Либерализм при этом существенно трансформируется, так как утрачивает четкое представление о собственных границах, которые на предшествующих этапах идеологической истории обеспечивались существованием формально конкурентных идеологий. Если вспомнить о важности понятия "враг" в политической философии и о его функции придавать четкие идентификационные границы политической платформе, то становятся очевидными проблемы *качественного изменения* победившей идеологии в ситуации "конца идеологий".

Становясь глобальным, либерализм фундаментально изменяется сам и изменяет окружающий мир.

Понимание необходимости существенной коррекции политической истории и перехода ее к новому, неведомому доселе, этапу породило в либеральном лагере две противоположные позиции, два взгляда на логику развития дальнейших событий.

"Конец истории" Фрэнсиса Фукуямы

Первая модель описана американцем японского происхождения Фрэнсисом Фукуямой, идеологом демократической партии, в программном тексте "Конец истории".

В этой статье утверждается, что падение советской системы как последней альтернативы либерализму (формализованной идеологически и подтвержденной исторической реальностью и геополитической мощью), *лишает исторический процесс политического и идеологического содержания*. Согласно Фукуяме, отныне человечество будет решать не политические, но *технологические, экономические, экологические, культурные* проблемы в рамках "единого мира", который будет представлять собой глобальное "открытое общество", состоящее из граждан мира (без этнических, религиозных, государственных, классовых и иных дифференциаций), управляемое демократически избираемым "мировым правительством" и безоговорочно принимающее догматы рыночной экономики. Человечество отныне будет единым, культурно, этнически, информационно однородным; все отличительные признаки постепенно сотрутся окончательно. В этом воплотится весь исторический опыт развития цивилизации, пиком которой являются США и либерально-демократический строй; содержательная сторона политики и ее основные характеристики будут упразднены; конфликты и трения интересов будут перенесены исключительно в рыночную область – в сферу экономической конкуренции. Не будет войн, классы отомрут и все человечество станет однородным и однотипным.

Когда либерализм станет общепринятой и единственной парадигмой языка, он окончательно "освободит" человечество от предрассудков и растворит "политическое бессознательного", упразднит рудименты прежних нелиберальных парадигм.

Фукуяма сформулировал оптимистическое видение ситуации, в которой глобализация либеральной парадигмы проходит гладко и беспрепятственно.

"Столкновение цивилизаций" Самуэла Хантингтона

С критикой оптимистического взгляда Фукуямы выступил идеолог республиканской партии США Самуил Хантингтон в программной статье "Столкновении цивилизаций".

Не ставя под сомнение парадигму либерализма и ее неминуемое торжество, Хантингтон видит ситуацию окончания "холодной войны" в более сдержанных тонах. С его точки зрения, крах социалистической идеологии еще не означает автоматически полного торжества парадигмы современности в ее отточенной либеральной модели. Хантингтон обращается к теоретикам "перманентизма" (О.Шпенглеру, А.Тойнби и т.д.), которые говорят об устойчивости цивилизаций и культур, об их относительной автономии относительно смены "политического языка".

В таком ракурсе слом социалистической идеологии, формально противостоявшей либерал-капитализму, лишь *обнаружит более глубокие цивилизационные линии разлома*, ранее завуалированные дуэлью двух идеологических систем. Преобладание либерализма в планетарном масштабе приведет – как ответный шаг – к новому подъему "коллективной идентичности", к тому, что цивилизации вновь дадут о себе знать. Хантингтон полагает, что новый статус либерального языка (языка современности) как единственного и универсального всколыхнет пласты "политического бессознательного", связанные с глубинными архетипами, побежденными формально, но сохраняющимися на донном уровне массовой психологии. И страны бывшего советского лагеря и особенно страны и религии Третьего мира откажутся добровольно принимать либерализм и противопоставят ему (и друг другу) формы коллективной идентификации, выстроенной по *цивилизационному* признаку.

Хантингтон выделяет следующие цивилизации:

1) западная (американо-европейская, католико-протестантская, либеральная),

2) конфуцианская (преимущественно, китайская),

3) японская (синтоистско-буддистская),

4) исламская,

5) индуистская,

6) славяно-православная,

7) латино-американская

8) африканская.

Важнейшие силовые конфликты будущего будут происходить, на его взгляд, именно на линиях *разделения этих цивилизаций*.

Хантингтон совершенно справедливо локализует либеральную парадигму как свойство "западной цивилизации", включающей США и страны Западной Европы, указывая на то, что остальные культурные пространства населены массами, сохранившими (в той или иной степени) связь с нормами традиционного общества, где факторы религии, обрядовости, этнических преданий продолжают играть важнейшую роль, и где дробления на атомарных индивидуумов еще не произошло. Следует заметить, что все выделенные Хантингтоном

цивилизации, за вычетом западной, представляют собой *подавляющее большинство человечества,* и, соответственно, вместо идиллической картины, нарисованной Фукуямой, либеральный лагерь оказывается перед довольно тяжелой перспективой *новой волны идеологической колонизации*, направленной уже не против формального противника в виде альтернативной конкурентной идеологии, а против *"политического бессознательного" разных цивилизаций*.

Решить задачу упразднения этого "бессознательного" в единоличном порядке со стороны Запада Хантингтону представляется маловероятным, и он возлагает надежды *на новые волны конфликта цивилизаций между собой.* Эти конфликты должны их ослабить, измотать и, в конец концов, заставить добровольно согласиться на западную модель, которая должна выступить в нужное время как нечто само собой разумеющееся, притягательное и неизбежное. Пока же Запад должен не распылять усилия, но сосредоточиться на укреплении собственной системы, вмешиваться в мировую политику лишь точечно и всегда в собственных национальных интересах.

Проект Хантингтона не ставит под сомнение конечную цель либеральной глобализации, но настаивает, что к этому следует идти поэтапно, и нынешнее положение дел еще очень далеко до финальной и окончательной победы; контроль языка современности над всем миром – это перспектива отложенная.

Показательно, что и Фукуяма и Хантингтон являются членами "Совета по Международным Делам", и их полемика ни в коей мере не затрагивает общего глубинного консенсуса относительно ценности и императива универсализации глобализма.

Принципы либерального языка в стадии глобализации (основы мондиализма)

Выделим основные моменты либеральной парадигмы в той стадии, когда она достигает глобального уровня.

1) *Мондиализм*, планетарная унификация государств, народов, культур в социальном, экономическом, политическом смыслах. Создание мирового государства и мирового правительства.

2) *Атлантизм*, стратегическая доминация Запада, распространение западной социально-политической матрицы (либеральной демократии) на весь мир, превращение вооруженных сил США в мирового жандарма.

3) Переход к *"финансовой экономике"* ("новая экономика", "неоэкономика", "турбокапитализм"*, "экономика постиндустриального общества") как последней и наивысшей стадии развития рынка, при которой электронно-биржевые спекуляции важнее реального производства.

4) *Реальная доминация капитала* (Маркс описал это явление в набросках к 6-ому тому "Капитала"). Речь идет о том, что в случае проигрыша социалистических революций отношения между капиталом и трудом, могут измениться от классической индустриальной модели (с формальной доминацией капитала над трудом, при которой труд выступает как антагонистический субъект) к новой модели – с реальной доминацией капитала (при которой капитал полностью поглощает труд и превращает его в пассивный объект).

5) Концепция *"богатого Севера"* – неравномерное распределение центров финансового, политического, экономического и стратегического контроля в пользу развитых стран – США

и Западной Европы, вынесение индустриального производства и центров добычи и переработки ресурсов в третий мир.

6) Концепция *"золотого миллиарда"*. В сложной ситуации нового мира после "конца истории" выжить сможет не все человечество, но только его высокоразвитая технологически часть, а также региональная экономическая и политическая элита, сумевшая интегрироваться в мондиалистский истеблишмент.

7) *Тотальная атомизация человечества*. Всеобщее смешение отменяет существующие расы и нации, разрушает религии, любые коллективные ансамбли. Все люди становятся неопределенной расы, без корней, культуры и т.д. Культуры и национальности можно будет менять как атрибуты одежды. Индивидуализм, нарциссизм становятся главными человеческими ориентирами.

8) *"Юнисекс"*. Полное уравнивание полов между собой, легитимация перверсий и трансгендерных операций, признание гомосексуальных браков.

9) *Генная инженерия*. Создание квазичеловеческих существ и био-мутантов.

10) *Тотальная информатизация и виртуализация производства*. Перевод деятельности в сетевую виртуальную сферу коммуникаций.

11) *"Новое кочевничество"*. Полный отрыв индивидуумов от почвы. Отсутствие границ, виз, таможенного контроля.

12) *Индивидуальный номер* (ИНН и его более развитые аналоги). Он же – кредитная карта, паспорт, телефон и т.д., заменяющая личность, становящаяся "протезом "я" (Ж.Аттали).

13) *Пацифизм*. Вместо национальных армий и возможных войн – мировая полиция, которая борется против всех, кто не доволен либеральной парадигмой.

Глобализм и антиглобализм

С точки зрения философии политики, XXI век знаменует собой начало глобализации "языка современности" в его либеральной версии (как наиболее точно соответствующей парадигмальному уровню), противопоставленного различным континентам "политического бессознательного". Если принять версию Фукуямы, то сопротивление "бессознательного" есть остаточная инерция, с которой глобализация справится сравнительно легко. Если согласиться с Хантингтоном, то это вопрос более сложный, и прежде чем полностью упразднить архаические архетипы цивилизаций, Западу придется пройти несколько промежуточных фаз: вначале позволить цивилизационным границам проявить себя (через столкновение друг с другом), а потом – после серии конфликтов и локальных войн – представить либеральную модель как единственное "спасение" и приемлемый для всех "новый мировой порядок", способный укротить "неснимаемые иными способами противоречия между цивилизациями".

В любом случае стартовые условия обозначены в такой картине довольно определенно. В мире существует только один признанный, полит-корректный "политический язык", основанный на либеральной идеологии и навязывающий себя как безальтернативную матрицу всем остальным секторам человечества. Это и есть политическое содержание глобализации, которая строго тождественна "вестернизации" и "модернизации".

Этому доминирующему языку противостоят *версии "политического бессознательного",* как правило, не имеющие *общегоидеологического знаменателя,* не обладающие *потенциалом универсализма*, не способные *оперировать с элементами "языка современности"* и не обладающие *убедительными системами локальной рационализации*, т.е. не структурированные даже на уровне локальных "политических диалектов". Сюда же следует добавить останки поигравших исторических идеологий – инерциальный коммунизм, миноритарный и маргинальный ультранационализм, а также расплывчатый и смутный "социализм", остаточно проглядывающий в европейской социал-демократии и в лево-анархистских настроениях молодежи развитых стран. Будучи интуитивными, эмоциональными, фрагментарными и противоречивыми в самих себе, все эти разрозненные элементы *антагонистичны* друг другу или просто принадлежат разным областям жизни.

В таком состоянии они представляют для либерализма естественное *препятствие, сопротивление* объективной среды, инерциальную реакцию, возникающую как пассивное следствие на пути реализации любого активного проекта.

Среди общего набора нелиберальных тенденций, тем не менее, можно выделить несколько проектов, претендующих на относительную универсальность.

1) Социал-демократический проект.

Этот проект является инерциальным развитием версий *раннего глобализма*, которые предполагали *учет социалистического дискурса* в общей структуре "современного языка"; очевидно, что "социализм" здесь понимается в чисто теоретическом виде, освобожденным от архаической (эсхатологической) и классовой (марксистской) подоплеки. Продолжая гуманитарную риторику ранних глобалистов, социал-демократы выступают за умеренную версию мондиализма, учитывающую наряду с интересами США позиции Европы, стран Третьего мира, и интегрирующую фрагменты их культур и обычаев в общую структуру цивилизационного смешения. Здесь центральную роль играют темы социальных гарантий, экологии, гуманизма и т.д.

2) Исламистский проект.

Он представляет собой продукт исламской реформации, которая началась еще в XVIII веке в Саудовской Аравии (ваххабизм), дав начало династии Саудовских монархов. Параллельные течения, ратующие за "чистый ислам" ("салафизм"), возникли в Пакистане и Афганистане, отчасти коснувшись и остального исламского мира. Здесь речь идет об упрощенном представлении об исламской традиции, о превращении ее *в политическую идеологию*, стремящуюся к объединении всех мусульман в едином Исламском Государстве, и в тотальной войне против всех неверных с целью их обращения в ислам и включения в состав Исламского Государства. Этот проект в силу своего происхождения из крайних гетеродоксальных религиозных сект (находящихся на периферии исламской религии) ограничен в своем потенциале даже во влиянии на самих мусульман, не говоря уже о том, что он вызывает резкое отторжение у других культур и цивилизаций.

3) Пантюркистский проект.

Экстравагантный проект, родившийся в среде турецких националистов, и предполагающий объединение тюркских народов евразийского материка от Боснии до Якутии в единое расово однородное государство. Этот проект более локален, чем первые два.

4) Проект экспорта иранской революции.

Еще более локальный проект, получивший активный импульс в первый период после совершения исламской революции в Иране аятоллой Хомейни. Он предполагал цепное распространение иранской исламской модели государственности на весь исламский мир в целях свержения "прозападных режимов" либерального или социалистического толка и утверждения особой формы исламского правления с сильными социальными принципами. Будучи по происхождению шиитским, он получил поддержку только у шиитов Ливана, и отчасти Ирака, и постепенно сошел на "нет".

5) Тихоокеанский проект.

Региональный проект имеющий китайскую и японскую версии. В китайской версии предполагается превращения Китая, обладающего колоссальным демографическим потенциалом и бурно развивающегося экономически, в региональную сверхдержаву, устанавливающую "китайский порядок" в тихоокеанской зоне на основе культурной, расовой и экономической доминации китайцев. Бурный демографический рост населения открывает возможности для постепенной колонизации и иных прилегающих к Китаю территорий, в том числе северных. Японский проект сводит перспективу доминации в тихоокеанской зоне к экономическому и отчасти политическому превосходству Японии.

6) Паниндийский проект.

Локальный проект "самостоятельного пути развития" индийского государства в рамках территории Индостана и без какой-либо экспансии за его пределы. Масштаб ему придает величина индусского населения, сопоставимая с населением целого континента, и трения с другими региональными проектами – исламско-пакистанским (проблемы Кашмира) и китайским.

Недостатки антиглобалистских проектов

Пока же следует сказать, что все перечисленные проекты *по всем параметрам уступают либеральному глобализм*у, так как:

- у них отсутствует общий знаменатель, который был бы внятен всему человечеству,

- они имеют ограниченный ареал применения,

- они опираются на политические системы и хозяйственные механизмы, чья структура является далеко не очевидно привлекательной для других стран и не имеет масштабного универсального продвижения в рекламной сфере в мировом масштабе,

- они конфликтуют друг с другом, ограничивая, таким образом, свой интегрирующий потенциал,

- они недостаточно продуманы, изложены и структурированы.

Евразийский проект

Евразийский проект представляет собой результат парадигмального исследования философии политики с учетом новейших изменений, связанных с абсолютной победой "языка современности" в его либеральной версии.

Смысл евразийского проекта сводится:

- к выделению фундаментальной парадигмальной оппозиции между "языком современности" и "языком Традиции",

- к осознанию либеральной идеологии как наиболее законченной модели "языка современности",

- к предложению объединить все типы парадигм, противоположные либерализму или отличные от него (как формализованные, так и относящиеся к "политическому бессознательному", "архаическому"), в *единую синкретическую "метаидеологию"*, которую можно определить как наиболее обобщенную, интегральную антитезу глобализму, как *политическую философию антиглобализма*.

Глобальный ответ

Евразийский проект исходит из того, что противоположность "языка современности" (либерализма) в отношении "языка Традиции" во всех его вариациях гораздо фундаментальней, нежели *различия между диалектами внутри* "языка Традиции". Осознание этого обстоятельства на парадигмальном уровне является основанием для *интегральной консолидации всех иных языков в общий планетарный фронт*, основанный на радикальном отторжении глобализма. Глобализм идеологически обращается к каждой цивилизации, и этот вызов единообразен и конкретен. Однако ответ на него всякий раз отличается. *Идея евразийства заключается в том, чтобы осознать неудовлетворительность любого локального ответа на глобальный вызов и построить на основе этого осознания многополярную и многоуровневую структуру нового сопротивления*. Евразийство предлагает каждой цивилизации, мобилизуемой столкновением с внешним императивом глобализации, с вторжением "глобального языка", *сделать усилие* и возвыситься до осознания того, что *действенным и эффективным на глобальный вызов может стать только столь же глобальный ответ*. Это означает, что защита локальной идентичности перед лицом глобализма может реализоваться только совместными усилиями всех тех, кому направлен этот вызов – в *едином глобальном фронте*.

Евразийство исходит из стремления реализовать план, прямо противоположный и моделям Фукуямы и Хантингтона. Это ни "конец истории", ни "столкновение цивилизаций". Это – предложение "цивилизациям" избежать "конца истории" и вместо столкновения друг с другом пойти единым фронтом против "общего противника", против современного мира" в его глобальном, либеральном воплощении, преодолев внутренние противоречия.

Развитие методологии консервативных революционеров

Такой подход вырабатывает концептуальный инструментарий *интеграции "парадигмы традиционного языка"*. В определенном смысле, это продолжение того дела, которое стремились осуществить "консервативные революционеры" в более узком контексте, пытаясь объединить за счет общности "политического бессознательного" фундаментальный консерватизм и социализм (коммунизм). Нечто подобное – но в сугубо российском контексте – предлагали и первые евразийцы (особенно их левое крыло и национал-большевики).

В начале XXI века евразийский проект существенно расширяет свой масштаб, отвечая на глобализацию в парадигмальном аспекте. Сегодня речь идет не о примирении консерватизма и социализма (обе эти позиции исторически маргинализированы за счет проигрыша в конкуренции с либерализмом), но о *сплавлении в единый политический фронт всех направлений, сил, цивилизаций и политических систем, которые хотя бы незначительно (по форме или по содержанию) отклоняются от либеральной матрицы*.

Евразия: геополитический концепт

"Евразийским" этот проект называется по геополитическим соображениям. Если "язык современности" локализуется сегодня на Западе, в атлантическом секторе, то, с геополитической точки зрения, логично предположить, что антитеза этого языка – "язык Традиции" – соответствует Востоку и евразийскому континенту. Это полностью подтверждается историей и политической географией, дающими нам множество примеров многовековой борьбы Востока и Запада, Традиции и современности, вплоть до диспозиции идеологических лагерей в эпоху "холодной войны".

Евразия, помимо стратегического значения и содержательного обращения к единству различных форм языка на общей парадигмальной платформе, имеет еще одно преимущество: на этом пространстве мы встречаем сегодня все типы цивилизаций и цивилизационных проектов, которые органично и с разной степенью интенсивности *противятся доминации либеральной модели*. Начиная с Западной Европы, тяготеющей к социал-демократии, через весь исламский мир, Россию-Евразию, азиатские державы Китай и Индию вплоть до Японии тянется пояс разных цивилизаций, объединенных одним мотивом – *нежеланием безоговорочно принимать либеральную модель "конца истории"*. Евразийство предлагает *объединить их в общий стратегический блок*, опираясь на это общее неприятие, возведя его в "догму", построив на нем *новый язык* – политическую философию *антиглобализма*.

В евразийстве могут найти полноправное место и европейская социал-демократия, и проект исламской цивилизации (кроме крайностей), и национальная идея России, и китайско-японский проект интеграции тихоокеанской зоны, и идея объединения тюрков, и индийский план полуостровной цивилизационной автономии. Чисто теоретически, евразийство могло бы быть расширено и на африканский и на латино-американский континенты (которые Хантингтон относит к "потенциальным цивилизациям"). В этом случае цивилизации получают перспективу отстоять самобытность и ограничить риск взаимных столкновений, опираясь на надежную теоретическую основу, сопряженную с парадигмой Традиции.

Новый язык антиглобализма

Программа нового языка антиглобализма представляет собой отрицательную симметрию основным элементам философии глобализма.

1) Вместо *мондиализма,* планетарной унификации государств, народов и культур, предлагается модель многополярного мира, баланса цивилизаций, сохраняющих свои границы и дифференцированно открытых друг другу.

2) Вместо *атлантизма*, стратегической доминации Запада – *евразийство,* баланс между Западом и Востоком.

3) Вместо *перехода к "финансовой экономике"* – развитие реальной экономики, с привязкой финансовой системы к реальному сектору (это может сопровождаться экономической интеграцией "больших пространств")

4) Вместо *реальной доминации капитала* – подстраивание структуры хозяйства под культурно-религиозные традиции (пример: исламская экономика, отвергающая процентный рост денег) и социально-ориентированная система перераспределения.

5) Вместо *концепции "богатого Севера"* – идея справедливого и равномерного распределения труда в планетарном масштабе с учетом специфики каждой из цивилизаций.

6) Вместо *концепции "золотого миллиарда"* – поиск решения острых вопросов выживания всем человечеством.

7) Вместо *тотальной атомизации человечества* – развитие и сохранение цивилизационной идентичности.

8) Вместо *стирания грани между полами* – сохранение традиционных форм брачного уклада.

9) Вместо *генной инженерии* – защита человеческого достоинства как уникальной и неприкосновенной ценности, не подлежащей искусственному воспроизводству и клонированию.

10) Вместо *тотальной информатизации и виртуализации производства* – естественное развитие традиционных профессий и ремесел с учетом новых технических достижений.

11) Вместо *"нового кочевничества"* – сохранение связи человека со средой происхождения с полным правом свободы перемещений, при одновременном контроле над миграционными потоками.

12) Вместо *индивидуального цифрового кода* – традиционная идентификация человека по личному имени и иным данным.

13) *Вместо тотального пацифизма* – ограничение возможных конфликтов "войной форм" и создание эффективных международных органов для предупреждения и контроля за военными действиями.

Очевидно, что евразийский проект представляет собой лишь *теоретическую возможность*, модель, подсказанную логикой внимательного изучения философии политики и ее основных тенденций в современном мире. Но, вместе с тем, он представляет собой последовательную, непротиворечивую, стройную идеологическую концепцию, отвечающую на все теоретически возможные вопросы, предлагаемые современностью.

В данный момент невозможно предсказать, реализуется ли он на практике, но учитывать его теоретический потенциал в рамках философии политики мы обязаны уже сейчас.

Примечания

[1] Мы говорим, "*до определенной степени*" потому, что существует еще один *зазор* между формальным традиционализмом (основанным на догматике конкретного религиозного и религиозно-политического учения) и сакральными архетипами, которые подчас выступают как "политическое бессознательное", как наслоения древних парадигм в отношении самой религиозной догматики, перетолковывающих ее в соответствии с еще более изначальными моделями сакрального. В научном обиходе это принято называть "двоеверием", "языческим" истолкованием монотеизма и т.д., хотя эти определения, на наш взгляд, не точны, и для объяснения этого явления удобнее пользоваться парадигмальным кодом "манифестационизм – креационизм". (См. А.Дугин "Метафизика Благой Вести", "Философия Традиционализма", "Эволюция парадигмальных оснований науки", указ. соч.) >>

[2] Стефан Малларме, французский поэт, которому принадлежит формула "необходимо поменять язык", интересовался проблемой "ничто", которой посвятил свое программное стихотворение "Salut": "rien, cetteecume, viergevers" (дословно: "Ничто, эта пена, девственные стихи"). В письме Казалису от 26 апреля 1886 г. он писал: "le Rien qui est la verite", "ничто,

которое есть истина". Цит. по статье Jean-Michel Maulpoix, "Portrait du poete en araignee", 1998. >>

[3] См. М.Агурский "Идеология национал-большевизма", Париж, 1980. >>

[4] Норман Кон "В погоне за тысячелетием", Лондон, 1972. >>

[5] Норман Кон, указ. соч. >>

[6] J.Evola "Orientazione", Bari, 1956. Эвола, солидаризовавшийся до 1945 года с фашизмом и национал-социализмом, в этой работе призывает вчерашних "фашистов" поддержать "либеральную демократию" против коммунизма, на том основании, что "коммунизм – идеология четвертой касты, а либерализм – третьей". Правда, в последней своей книге "Оседлать тигра" Эвола пересмотрел эту позицию, выступив в пользу "анархизма справа", отвергая вместе с коммунизмом и либерализм. >>

[7] "Римский клуб" – международная неправительственная организация, выдвинувшая в конце 60-х гг. XX в. программу изучения глобальных проблем, тесно затрагивающих сами основы человеческого существования: гонка вооружений и угроза развязывания ядерной войны, загрязнение окружающей среды и Мирового океана, истощение природных ресурсов, рост народонаселения на планете, углубление неравенства в развитии отдельных стран, регионов, расширение зон бедности, нищеты. Возник в 1968 г. по инициативе итальянского экономиста, общественного деятеля, бизнесмена А.Печчеи. Объединил усилия ученых, политических и общественных деятелей из разных стран мира. Деятельность Римского клуба, юридически зарегистрированного в Швейцарии, направляется исполнительным комитетом. На ежегодных собраниях, симпозиумах, семинарах и деловых встречах заслуживаются доклады, которые становятся объектом обсуждения. За прошедшие годы "Римский клуб" претерпел определенную эволюцию. Выступив в начале 70-х гг. с провозвестием катастрофы, грозящей технической цивилизации (т.е. цивилизации, основанной на использовании машин и индустриальной технологии), члены клуба в конце 70-х и начале 80-х гг. сосредоточили свое внимание на разработке конкретных проблем будущей цивилизации "информационного общества". С 1984 г. на посту президента А.Печчеи сменил французский ученый А. Кинг. Широкую известность приобрели исследовательские проекты. Деятельность клуба смыкается с работой др. институтов и организаций, занятых глобалистикой.

Сам Печчеи описывает создание Римского клуба так:

"(...) Я, заручившись финансовой поддержкой Фонда Аньелли, выбрал вместе с Кингом около тридцати европейских ученых – естественников, социологов, экономистов, специалистов в области планирования и написал им, предложив всем приехать 6-7 апреля 1968 года в Рим для обсуждения многих вопросов. (...) По окончании совещания мы собрались в моем доме и сформировали "постоянный комитет", в состав которого вошли Эрих Янч, Александр Кинг, Макс Констамм (голландский эксперт по международным проблемам и правая рука Жана Моннэ в движении за создание Объединенной Европы), Жан Сен-Жур (эксперт по вопросам экономики и финансов французской футурологической школы), Гуго Тиманн (глава Баттелевского института в Женеве) и я. С нами предполагали поддерживать постоянные контакты и некоторые другие из присутствовавших, в том числе Деннис Габор (лауреат Нобелевской премии по физике и к тому же большой гуманист). Так родился Римский клуб, получивший имя свое от города, где появился на свет".

"Клуб был задуман как общество, ориентированное на конкретные действия, а не на дискуссии ради дискуссий. В соответствии с намеченной программой действий перед

Клубом были поставлены две основные цели, которые он должен был постепенно осуществлять. Первая цель – *способствовать и содействовать тому, чтобы люди как можно яснее и глубже осознавали затруднения человечества.* Очевидно, что эта цель включает изучение тех ограниченных и весьма сомнительных перспектив и возможностей выбора, которые останутся человечеству, если оно срочно не скорректирует наметившиеся ныне тенденции мирового развития. И вторая цель – использовать все доступные знания, чтобы *стимулировать установление новых отношений, политических курсов и институтов, которые способствовали бы исправлению нынешней ситуации.* Чтобы служить этой двойной цели, Римский клуб стремился по своему составу представлять как бы срез современного прогрессивного человечества".

Аурелио Печчеи "Человеческий фактор". >>

Глава 19. Правые и левые: 4-х частный политический код

Правые и левые

В современной политике принято оперировать с понятиями "правые" и "левые". Раскроем значение этих терминов.

Начало деления политиков и партий на "правых" и "левых" восходит к системе рассадки депутатов различных политических сил в Учредительном собрании Франции 1789. В *правой* части зала в нем группировались "роялисты", сторонники монархии, католико-консерваторы. Это обстоятельство положило начало отождествлению консервативных политических позиций с термином "правые".

Революционеры и радикальные демократы, якобинцы, последователи Руссо, расположились *слева*. С тех пор наиболее революционные силы, требующие немедленного перехода к новым политическим формам власти, к новому общественному устройству стали называться "левыми".

В центре, соответственно, помещались "умеренные", придерживающиеся "промежуточных" позиций. В Конвенте ими были либералы, сторонники постепенного развития, последователи Вольтера. Он были "левее" "правых", но "правее" "левых".

Эта модель получила широкое распространение и в других парламентах, а со временем понятия "правые" и "левые" стали применяться ко всем политическим силам вообще в зависимости от их идейных позиций.

"Правое" и "левое" в Традиции

Употребление понятий "правое" и "левое" для характеристики политических сил, основываясь на историческом факте, затрагивает, тем не менее, гораздо более глубокие уровни сознания, где пары противоположностей играют важнейшую роль. Поэтому следует обратиться к тому, как понимала понятия "правое" и "левое" Традиция, хотя в традиционном обществе эти термины для осмысления Политического не применялись.

В общепринятом языке Традиции, основанном на древних мифологических сакральных представлениях о холистском устройстве реальности, "правая сторона" считалась

"*положительной*", "*благой*", соответствующей светлым, духовным, божественным сторонам реальности. В качественном пространстве традиционного общества *ориентация "направо"* уже сама по себе подразумевала положительную этическую и обрядовую нагрузку (отсюда "правильно", "правда", "право" и т.д.). Правая сторона входит в серию символов, связанных с положительными понятиями – "дух", "свет", "небо", "день", "благо", "истина", "Бог", "порядок", "мужчина", "справедливость" и т.д.

Левая сторона, напротив, считалась "дурной", "плохой", "злой", "ложной". Она соотносилась с серией негативных символов – "ложь", "ночь", "тьма", "заблуждение", "беспорядок", "обман", "женщина", "вода" и т.д. "Левое" было синонимом "плохого" и соответствовало *отрицательной* стороне бытия. В христианской эсхатологии при описании Страшного Суда подчеркивается, что "праведники встанут одесную" (т.е. "справа" на церковно-славянском), а "грешники – ошуюю" (т.е. "слева", на церковно-славянском). Так же – направо и налево – разводятся в евангельской притче "агнцы" и "козлища", праведные и грешные души.

Представление о качественном содержании "правого" и "левого" характерно для всех типов Традиции и во многом определяет сам строй языка, где сплошь и рядом эти символы выражаются однокоренными образованиями.

Однако отношения между понятиями "правое"-"левое" существенно меняются в зависимости от того, как понимает природу дуальности вообще та или иная традиция.

Противоположности в холизме

Холистские традиции (такие как индуизм, древнейшие культы, китайская традиция и т.д.) воспринимает "правое" и "левое" как *взаимодополняющие стороны единой реальности*. "Правое" относится к благой части, "левое" – к злой, но и то и другое соучаствуют в общем балансе мироздания.

Такое отношение запечатлено во многих символах: кадуцей Гермеса (две змеи – справа и слева – обвивают жезл), инь-ян (две рыбы – черная и белая – сплелись в схватке, но в белом есть черная тока, а в черном – белая), буддистская ваджра (молния, наклоняемая во время обряда то вправо, то влево, а потом устанавливаемая по центру).

В тантризме говорится о двух путях – "путь правой руки", "дакшина-кара" и "путь левой руки", "вама-кара". "Путь правой руки" предполагает достижение "высшего освобождения" ("мокша", на санскрите) через стяжание добродетелей, "путь левой руки" – через эксцессы и преступание всех запретов, нарушение всех норм; причем цель обоих путей – одна и та же.

Такие же мотивы мы встречаем в иудейской каббале, где речь идет о двух колоннах или двух сторонах реальности – "правой" и "левой". "Правая" колонна – это колонна Милости. "Левая" – Строгости, Наказания. Между этими полюсами развертывается вся драма духовного и по аналогии материального мира, отражающего духовные архетипы. Несмотря на постоянную борьбу сторон, обе они по-своему реализуют божественный промысел.

В христианской этике в этом же смысле можно истолковать евангельскую притчу о "правой" и "левой" щеке – как призыв к балансу, к покою, к преодолению внешних воздействий, происходящих как "справа", так и "слева" в символическом пространстве человеческой жизни.

Точно такое же отношение к мужскому и женскому началам. Мужское преобладает днем, женское – ночью. Оба, будучи антитезами, по сути взаимодополняют друг друга.

То же самое можно сказать и о других интерпретациях "правого" и "левого". "Правое" относится к формальной иерархии, "левое" – к эзотерической, к "тайным обществам" и "параллельной сакральности".

От взаимодополнения к противоречию

По мере отступления от холистского понимания реальности "правое" и "левое" становятся все более непримиримыми друг к другу. Постепенно *от принципа взаимодополняемости* происходит переход *к принципу неснимаемого противоречия*, т.е. перевод онтологической проблематики в моральную, в область "добра" и "зла", жестко разведенных по разные стороны.

Эти тенденции можно заметить в иранском дуализме, где впервые эсхатология не отменяет дуальность, а фиксирует ее в абсолютном смысле. Представление о "конце истории" в иранской традиции осмысляется как "вичаришн", т.е. "*разделение*", в котором подразумевается окончательное отделение "правой" части от "левой", а отнюдь не *новый синтез* в высшем начале (как в недуальных эсхатологиях). Идея финального разделения принята и в христианстве, которое осудило как ересь попытки Оригена ввести холистский мотив и допустить окончательное прощение не только грешников, но самого сатаны в конце времен ("учение об апокатастасисе"). В этом вопросе христианская догматика остается верна креационизму, который, в свою очередь, радикализирует на новом теологическом уровне дуализм, заложенный в зороастризме.

Собственно мораль, разводящая "правое" и "левое", как "добро" и "зло", появляется только в креационистском контексте, и свойственна авраамическим религиям (иудаизм, христианство, ислам). Причем наибольшего расцвета морализм достигает в протестантской среде, которая низводит почти все содержание религии к вопросам морали.

Соответствия правых и левых в традиции и современной политике

Сопоставив символизм "правого" и "левого" в Традиции с логикой рассадки депутатов во французском Учредительном собрании, легко заметить интересное соответствие: "правые" стояли на позициях защиты традиционного порядка, т.е. с точки зрения Традиции, традиционного общества, они были *правыми* (положительными, благими); "левые", "революционеры" стремились опрокинуть традиционное общество, старый порядок, желали ему зла и гибели (с точки зрения Традиции, они были *левыми*, т.е. "грешниками", "смутьянами", "злодеями"). Здесь аналогия полная и прямая, хотя следует подчеркнуть, что такое совпадение приемлемо только для тех, кто стоит на позициях традиционного общества, идентифицирует себя с ним. В любом другом случае картина меняется, и сами "левые" считают, что они стоят за "правое (правильное, благое) дело".

Центр в Традиции и центр в политике

Следует также заметить, что понятие политического "центра" в этом историческом эпизоде, со своей стороны, никак не соответствует представлению о функции центра в Традиции. Центр в Традиции – это та инстанция, где противоположности преодолеваются, снимаются. Это трансцендентный момент перехода к иному – более высокому – уровню, нежели тот, где развертывается диалектическая борьба полюсов. Центр – это ось кадуцея, вертикаль ваджры и т.д. Никаких аналогий с политическим центром в таком случае не прослеживается. *Политический центр – это промежуточная позиция, зависящая от того, какое идеологическое и политическое содержание присутствует на флангах*. Это не

самостоятельная платформа, она полностью *зависит от крайностей*; если один край сместится влево (или вправо), то центр будет вынужден переместиться в ту же сторону.

Кроме того, центр принадлежит той же самой плоскости, что и правые и левые, не имеет никакого качественного превосходства над крайностями; это не синтез, но компромисс, не преодоление дуализма, но его консервация, сглаживание, прикрытие.

Такой позиции политического центра в языке Традиции вообще нет никакого аналога. Это более современная и уникальная вещь, нежели политические крайности, которые могут быть определенным образом соотнесены с языком традиционного общества.

Иллюзия данной рассадки: фундаментальные консерваторы за либералов, коммунисты за буржуазию

Начальная рассадка правых и левых в Учредительном собрании в 1789 году во многом способствовала специфической *линейной картине* понимания структуры Политического в Новое время, что породило в дальнейшем ряд концептуальных проблем.

Логика политического "прогресса" общества виделась *как движение "справа налево"*, где на "правом фланге" находилась *Традиция*, а на "левом" – *современность*. Такая линейная модель подсказывала, казалось бы, естественную, но совершенно ошибочную на самом деле идею, будто левые более соответствуют духу современности, чем центристы (либералы), и что дальнейшее историческое развитие будет проходить в "левом" направлении.

Воздействие этой пространственной схемы на политическое мышление XIX-XX было столь велико, что на этом основании строились целые идеологические системы: марксизм, утверждающий историческую неизбежность (именно *неизбежность*, а не *героическую возможность*) победы коммунизма; социал-демократия, настаивающая на том, что вектор эволюции капитализма заведомо задан в "левом" направлении; традиционалисты (такие как Генон и Эвола), убежденные, что коммунизм представляют собой более законченную модель отрицания Традиции, чем буржуазная демократия и т.д.

Исторически это порождало множество концептуально противоречивых шагов: альянс левых и либералов против фундаментальных консерваторов и фашистов ("Народный Фронт"* Леона Блюма, позже союз СССР с США и Англией во Второй мировой войне и т.д.), ревизионизм* в коммунистическом движении на основании общности прогрессивных ценностей с буржуазной демократией (Бернштейн, Каутский и т.д.), еврокоммунизм* (Энрике Берлингуэр, Сантьяго Каррильо и т.д.), и так вплоть до теории конвергенции, перестройки и краха СССР.

Переход к доминации хозяйственной модели и смещение центра и флангов

Существенной коррекцией понятий "правое" и "левое" стал постепенный перенос внимания в политике на экономическую сферу.

В этой области первые "правые" (традиционалисты, монархисты, фундаментальные консерваторы, католики и их аналоги в иных контекстах) не отстаивали каких-то специфических экономических моделей, ограничиваясь защитой того хозяйственного уклада, который существовал в данный момент. Собственной экономической системы те, кто сидели правее либералов, так и не разработали.

Это логично, так как правее центра в Учредительном собрании находились представители сословий *нехозяйственной* ориентации, имевших с экономикой *косвенные* отношения. Более того, сама идеологическая ориентация фундаментальных консерваторов (правых) предполагает сосредоточение на духовных проблемах, концентрацию на идеальном, религиозном, философском, по крайней мере, эмоциональном уровнях. Материальному здесь не уделяется пристального внимания, эта область явно второстепенна. Критики аристократии слева и особенно марксисты истолковывают это как желание *завуалировать факт эксплуатации чужого труда*, а либералы видят в этом стремление обойти молчанием и тем самым сохранить в неприкосновенности *материальные привилегии*, препятствующие развитию конкуренции. Сами же аристократы приводят *идеалистическую* систему доводов такого "пренебрежения материальным", которую – с точки зрения "политического языка" – следует учитывать наравне с другими мировоззренческими платформами.

Область экономической мысли вся целиком, повышенный концептуальный интерес к сфере хозяйствования уже является признаком "левой" политики, если принимать в расчет позиции фундаментальных консерваторов, отказывающихся признавать за экономикой право на автономное существование и, соответственно, влияние на область Политического.

Тем не менее внимание к экономической стороне жизни исторически постоянно возрастало, и постепенно позиции изначальных "правых" вытеснялись на периферию политического внимания. Повышение значение экономики в общественной жизни шло параллельно смещению политической модели "влево" вплоть до того момента, когда на первый план вышел идеологический спор между либералами и социалистами. И те и другие оперировали, в первую очередь, *экономическими категориями* (причем социалисты в большей степени, нежели либералы – в этом тоже проявляется связь экономического фактора и левой идеологии), оставляя за пределами своей полемики фундаментальных консерваторов, которые чаще всего язык экономики игнорировали. В такой ситуации постепенно прежний "правый фланг" в его изначальном (аристократическом, религиозно-монархическом) виде исчезал за политическим горизонтом, и "правыми" становились либералы, а "левыми" – по-прежнему социалисты.

Правые и левые в экономике

Если рассматривать политические теории, признающие приоритет хозяйственного, экономического фактора, мы получим иную картину распределения ролей "правых" – "левых" чем ту, что с которой имели дело изначально. Теперь "правыми" станут те, кто были "центристами" ранее, т.е. сторонники буржуазно-демократической капиталистической системы. "Левые" представляют собой ортодоксальных коммунистов – марксистов (включая троцкистов, сталинистов, маоистов и т.д.) и анархистов. Это – *экономические* "правые" и *экономические* "левые", но вместе с тем они, естественно, оформляют свои экономические конструкции с использованием политического языка.

Экономический центризм

Вместе с тем постепенно появляется и новый "центр", который приходится теперь на умеренных социал-демократов и социалистов (эволюционной ориентации). В споре между свободным рынком, абсолютизацией частной собственности, сокращением налогов и социальных выплат, умалением хозяйственной роли государства (платформа либералов) и "экспроприацией экспроприаторов", национализацией частного сектора, огосударствлением промышленности, торговли и сельского хозяйства, государственным перераспределением материальных благ, планированием и т.д. (платформа коммунистов) умеренный социал-демократический центр занимает промежуточную позицию – сохранение частной

собственности и свободного рынка, но с повышением налогов и ростом вмешательства государства в перераспределение прибавочной стоимости, национализация крупной промышленности и естественных монополий одновременно с приватизацией предприятий среднего и мелкого уровня и т.д.

От политики к экономике

Переход от трехчастной модели ("правые"-"центр"-"левые") в изначальном *политическом* смысле к трехчастной модели ("правые"-"центр"-"левые") в *экономическом* смысле происходил постепенно по мере общего наступления языка современности на язык Традиции, как движение тектонических плит, заметить которое вблизи и за короткие сроки невозможно. Первые признаки этого смещения заметны в середине XIX века в Европе в виде подъема социалистического движения, становления марксизма и анархизма. В XX веке после Второй мировой войны этот переход в целом завершился.

Вместе с тем неравномерность развития политических систем разных стран и определенная инерция социологов и политологов, подчас оперирующих классическими терминами без учета эволюции их содержания, привели к тому, что строгой ясности в этом вопросе нет до сих пор, и даже авторитетные аналитики подчас путаются в понятиях "правый" – "левый". Чтобы удостовериться в правомочности использования таких определений, следует:

1) выяснить, в каком контексте – экономическом или политическом – мы рассуждаем;

2) поместить данное явление в общую политическую систему конкретного общества с выяснением качества крайних ее полюсов.

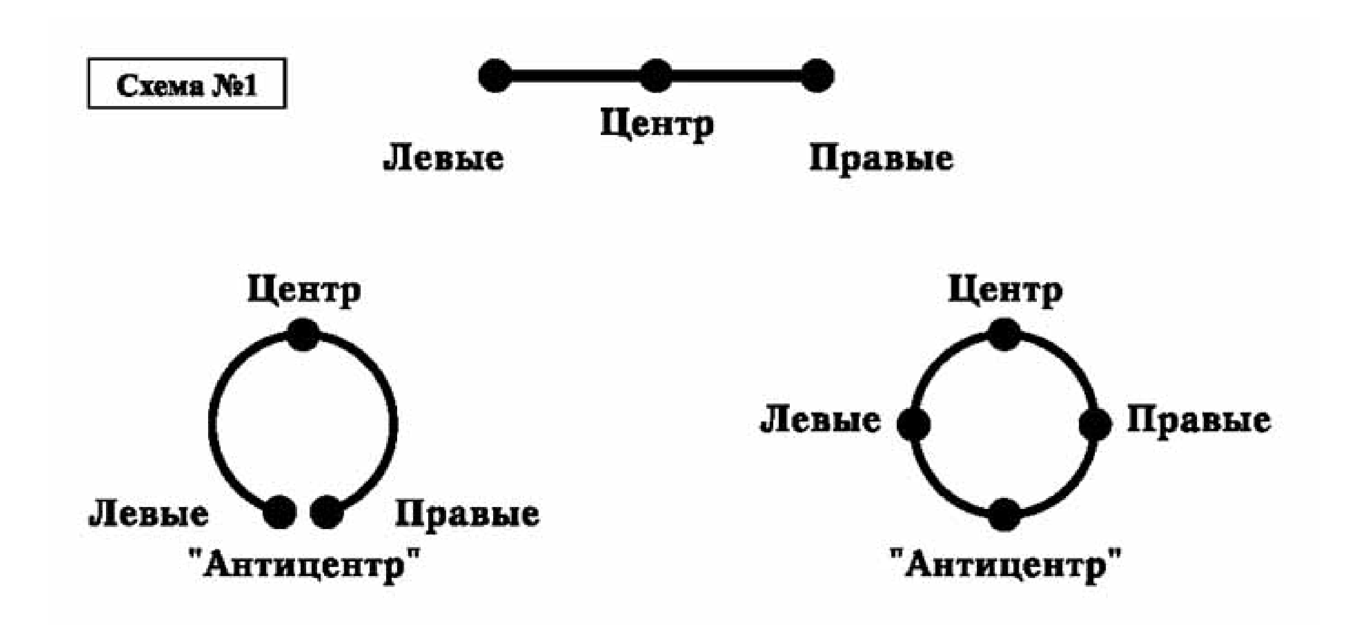
От линейной модели к круговой

Мы отмечали серьезное влияние на философию политики *линейной модели* рассадки депутатов Конвента. Отталкиваясь от нее (осознанно или неосознанно), многие политики, идеологи, политологи и социологи строили собственные теории и системы. Здесь важно и то, что современный язык выстроен на принципе историцизма, поступательного хода времени, а значит, мышление постоянно учитывает стрелу времени, его однонаправленное движение, "прогресс". Обе линейные схемы органично накладываются друг на друга: будучи расположенными в определенном порядке на одной линии, "правые" и "левые" автоматически соотносятся *со стрелой времени*, которая, с точки зрения "прогресса" (как, впрочем, и "регресса" – в глазах фундаментальных консерваторов), идет всегда *от* "правых" *к* "левым". Это определяет и сдвиг позиций, который мы замечаем при переходе к политическим идеологиям, построенным на основании экономических факторов.

Но вся картина моментально изменится, если мы предложим рассмотреть рассадку в Конвенте не по одной линии (откуда взялось, кстати, знаменитое выражение правого политика В.М. Пуришкевича, заявившего с думской трибуны: "Правее меня – только стена!"), а в форме греческого Ареопага, т.е. *по кругу*.

Антицентр

Чтобы яснее осознать картину можно представить себе отрезок полноценной трехчастной политической системы "правые"-"центр"-"левые" и замкнуть его в виде дуги, где противоположные полюса находятся близко друг к другу.



В такой ситуации правые и левые соотносятся друг с другом *не только через центр*, но и через то идейно-политическое пространство, которое можно назвать "*антицентром*". Конечно, по большинству параметров можно проследить изменение политической позиции от "левых" к "центру" и от "центра" к "правым", и, наоборот – от "правых" к "центру" и от "центра" к "левым". Здесь существует определенная *концептуальная непрерывность*, континуальность. Центр пропускает через себя импульсы полюсов, служит своего рода *посредником* в их непримиримой вражде. В точке же "антицентра" аналогичной инстанции нет, от чего создается ощущение, что здесь находится "стена", "разрыв цепи". Но, тем не менее, определенный "обмен энергиями" в этой точке возможен, и его можно исторически наблюдать. В определенных обстоятельствах "крайне левые" шли на альянс с "крайне правыми" против "центра".

К этому, безусловно, фиксируемому альянсу можно отнестись двояко – как к тактическому шагу, обусловленному конкретными условиями (так поступает большинство исследователей), и как к проявлению какой-то слабо изученной закономерности. Во втором случае допустимо говорить о "политической онтологии" *антицентра*, о его самостоятельной роли, о дополнительном – четвертом – полюсе между "правыми", "левыми" и "центром".

Признание идеологического значения точки антицентра в круговой модели политики имеет прямое отношение к философии политики, развитой представителями консервативной революции и евразийства. *Антицентр становится в таких случаях общим знаменателем, структурный матрицей разнообразных политических феноменов, где мы встречаемся со смешением элементов, относящихся как к крайне консервативному, так и к крайне революционному комплексу идей.*

Это сочетание можно встретить у русских народников, позже социалистов-революционеров (эсеров). В отличие от марксистов они считали, что социальная справедливость и борьба с буржуазным строем должна привести к возрождению национальных традиций, основным субъектом которого является русское крестьянство. Народники и эсеры были одновременно наследниками и революционных демократов (левые) и славянофилов (правые), сочетая в своих политических теориях революцию и Традицию.

Ж. Сорель

Аналогичная система взглядов встречается у французского теоретика анархо-синдикализма Жоржа Сореля, который настаивал на том, что борьба рабочих против буржуазии – в первую очередь, при помощи "всеобщей стачки" – должна опираться на национальные традиции и принципы. Сорель полагал, что левая идеология должна не отвергать мифы через обращение к науке и позитивистским методам, но, напротив, культивировать мифы как важнейшую социально-политическую реальность борьбы (Сорель ввел понятие "идеи-силы").

Сорель одним из первых распознал "национальный", консервативный характер большевистской революции, которую горячо приветствовал.

Большое влияние Сорель оказал и на идеологию итальянского фашизма, который (особенно на ранних стадиях) сам по себе являлся выражением сочетания крайне консервативных (правых) и лево-пролетарских, синдикалистских идей. Муссолини в юности был социалистом и крупным деятелем "левого" движения. Постепенно он стал сочетать это с консервативными традиционалистскими идеями, но – что показательно – его неприязнь к "центру", либерализму, буржуазной демократии и капитализму оставалась неизменной.

Особенно бурно "крайне левые" и "крайне правые" тенденции проявлялись в раннем фашизме (футуристическая стадия), позже Муссолини стал дрейфовать "вправо", пойдя на уступки некоторым буржуазным кругам. В последние годы в Республике Сало было предпринято нечто вроде возврата к раннему "левому" фашизму. В этот период крупнейший деятель итальянской компартии Николо Бомбаччи занимал в Сало пост министра (за что Бомбаччи был расстрелян, навсегда застыв с вытянутой правой рукой – в позе фашистского приветствия).

Центр против антицентра

Консервативные революционеры (в том числе евразийцы, национал-большевики) систематизировали эти явления в особой политической философии, которая стала основой их идеологии. Здесь круговая схема имеет огромное значение, так как вся политическая драма видится не в противостоянии "правых" и "левых", но *в борьбе "центра" и "антицентра*".

Центр, соответствовавший в изначальной модели политической рассадке депутатов Конвента буржуазно-демократическим, либеральным политикам, видится как *самостоятельный полюс*, а не как точка компромисса[1].

Этот полюс, совпадающий с идеологией либерализма, берется в качестве тезиса (хотя и с отрицательным знаком), и ему противопоставляется антитезис (со знаком плюс), в лице "антицентра", который берется как *второй полюс*, также самостоятельный и не случайный, но фундаментальный и укорененный в политической онтологии.

В такой политологической картине утверждается не полярность "правые" – "левые", но совершенно иная, вертикальная полярность "центр" – "антицентр". Это – фундаментальная онтология нонконформизма, мировоззренческая, идеологическая и политическая платформа законченного и последовательного антилиберализма.

Данная схема синтезирует все сказанное о парадигме Традиции и современности, об онтологии политического языка и политического бессознательного, о возможности истолкования социализма и коммунизма как завуалированной разновидности "архаической матрицы" в ее эсхатологическом (хилиастическом) варианте.

Политический тантризм

Пользуясь индуистской терминологией, можно сказать, что "крайне правые" и "крайне левые", понятые таким образом, представляют собой тех, кто идет путем правой и левой руки (дакшина-кара и вама-кара). Первые достигают цели через порядок и добродетель, через праведность и аскезу, вторые добиваются *того же самого* через добровольное сошествие в ад, грех, анархию и растворение. В отличие от дуалистических и креационистских религий, индуизм духовно *объединяет оба пути*, возводя их к высшему синтезу, заставляя двух змей (два жизненных потока) пульсировать вдоль неподвижной духовной оси. Если продолжать эту метафору, то *самой точке антицентра соответствует именно это высшее измерение*, где противоположности снимаются и обнаруживаются как взаимодополняющие полюса.

Совмещенная диаграмма

Для наглядности выявленных закономерностей можно составить сводную схему, в которой будут отражены и политические и экономические аспекты того, что следует понимать под "правым" и "левым" в самом широком смысле.

Эта диаграмма весьма полезна для анализа позиций политических партий, движений, идеологий, для точного позиционирования их дискурса.



Эта общая схема может быть применена к многочисленным конкретным политическим ситуациям и режимам, где теоретически ячейки будут заполняться конкретными названиями партий и движений, политических лидеров и т.д.

Сразу же можно выделить две ее разновидности, которые соответствуют двум парадигмальным языкам – языку современности и языку Традиции.

Язык современности совпадает с либерализмом. Поэтому именно либерализм является в данной схеме абсолютным политическим центром.



Вправо от "центра" (точка "либеральной демократии") – как явствует из рисунка – находится экономический либерализм, а в крайне правом секторе – политический консерватизм. Влево – политическая демократия, в крайне левом секторе – экономический социализм (коммунизм). Эта картина точно соответствует раскладу политических сил в современном западном обществе – в первую очередь, в американском, которое являет собой образец современности в ее парадигмальном смысле. В такой ситуации окружность в пункте консервативной революции, антицентра является *разомкнутой*, воплощая собой предел "политнекорректности". Силы, ассоциирующие себя с этой позицией, в США не имеют, и даже теоретически не могут иметь, никакого политического представительства. Это было бы подобно "короткому замыканию" и привело бы к сбою всей системы.

А вот так должна выглядеть политическая модель общества, основанного на евразийском подходе, на парадигме Традиции.



Здесь *центром* является то, что в либеральной схеме является *антицентро*м. Справа от евразийского центра находится политический фундаментальный консерватизм, слева – экономический социализм. В крайне правом секторе – рыночная экономика, в крайне левом – политическая демократия. Точка либеральной демократии становится в таком случае антицентром, ее не существует в принципе, и все попытки ее установить, придать ей политическое и идеологическое содержание будут приводить к адекватным мерам со стороны евразийского центра – точно так же, происходит в обратно симметричной либеральной схеме.

Примечания

[1] В данном случае речь идет об изначальной политической модели с учетом классических "правых" – традиционалистов, аристократов, консерваторов, а не об экономической версии, где на "правом" фланге стоят либералы. >>

Глава 20. Концепт постполитики. Сингулярное зрелище множеств

Дефиниции постмодерна

Универсализация либерализма и исчезновение альтернатив влечет за собой существенные трансформации самой природы политики. В эпоху постмодерна политика фундаментально меняет свое качество, превращаясь в постполитику.

Для того, чтобы яснее понять это явление, следует подробнее описать смысл постмодерна *.

Смысл понятия "постмодерн" сводится к обозначению нового состояния цивилизации, культуры, идеологии, политики, экономики в той ситуации, когда основные энергии и стратегии модерна, Нового времени представляются либо исчерпанными, либо измененными до неузнаваемости. Разные авторы выделяют в постмодерне разные признаки *. Главным же является то, что в новой складывающейся системе характерные свойства модерна более не опознаются. У модерна был ясный проект, оптимизм, ярко выраженный гуманистический пафос. Он во многом основывался на героике борьбы с традиционным обществом. Сегодня этот проект в основных чертах реализовался, традиционное общество, фактически, преодолено. – Политическое исчерпало себя в политике, вся политика совпала с либерально-демократической парадигмой и, на деле, самоупразднилась, превратившись в постполитику.

Однако в термине "постмодерн" приставка "пост" подразумевает "то, что приходит после" (имеется в виду "после конца модерна"). Собственно постмодерн наступает только после *конца модерна* *, как нечто иное, нежели модерн. Так произошло ли это сегодня? Видим ли мы вокруг себя нечто иное, чем модерн?

Для того, чтобы ответить определенно, следует напомнить, *чем* был модерн. Модерн был *отрицанием* традиционного общества как альтернативной парадигмы *. Модерн был посттрадиционным и антитрадиционным обществом, выработавшим систему критериев, в которой наука, опыт, техническое развитие, рационализм, критицизм, индивидуализм и политика заместили собой теологию, коллективность, веру, догматику, интуицию, холизм, онтологичность и Политическое.

Модерн как нигилизм, онтология эфемерности

Программа модерна питалась энергией отрицания, опрокидывания устоев того, что тысячелетиями казалось непререкаемым абсолютом – устоев традиционного общества. Программа модерна была программой ниспровержения очевидностей традиционного общества, причем именно процесс прогрессирующего ниспровержения очевидностей составлял основную энергию и пафос модерна (СНОСКА Дугин А.Г. Постмодерн или ультрамодерн? // Философия хозяйства, 2003, №3, с. 14-19). По сути, модерн – это процесс последовательной либерализации, освобождения человека от того, что претендовало догматически на роль его коллективной идентификации. Но освобождая свою сущность от любых определенностей, отрицая онтологию прошлого (вес Традиции) и онтологию будущего (футуро-эсхатологию коммунистических учений), модерн постепенно дошел в этом до предела, когда все бытие было помещено в эфемерность мгновения. Мгновение же, со своей стороны, было прочно узурпировано системой манипуляции образами – медиакратией.

Сегодня бытие длится ровно столько, сколько длится информационный выпуск, развлекательная передача или рекламный ролик. Точно так же в жизни людей: существование раздроблено на множество несвязных друг с другом моментов, заполненных случайными, разрозненными впечатлениями – они тем "ценнее", чем "ярче", "контрастнее", "причудливей". Это – *бытие в мгновении*, оно остановлено в точке триумфа модерна. Мгновение останавливается только тогда, когда аннигилируется прошлое и будущее.

Модерн открывает свой нигилизм в тот момент, когда его *программа выполнена*. Это и пытаются выразить термином "постмодерн" *. Модерн здесь заканчивается как процесс модернизации, а еще точнее, исчерпываются последние остатки того (традиционного общества), чьим отрицанием он был. Сам модерн, напротив, максимально реализует свою программу. В принципе, в этой ситуации справедливее было бы говорить не о постмодерне (так как "после" реализации программы модерна просто ничего не остается, точнее, остается

"чистое ничто", своего рода "tabula rasa"), а об "ультрамодерне" (Дугин А.Г. Постмодерн или ультрамодерн? // Философия хозяйства, 2003, №3, с. 14-19). Этот термин означает "модерн, доведенный до логического предела", "модерн в абсолютном, сверхконцентрированном выражении".

Другое дело, что в пост- или ультрамодерне проступает наружу его основное качество – его скрытый нигилизм *. Именно обнаружение нигилистической сущности программы модерна и придает его триумфу пессимистический характер.

Постмодерн и постистория

Теории "постмодерна" стали активно разрабатываться, когда советская система и социалистические (марксистские) идеи начали стремительно уступать место либерализму *. Либерализм изначально являлся чистым воплощением модерна, отрицавшим, последовательно и методично, онтологию традиционного общества. Победив эксплицитные формы Политического, либерализм постепенно справился и с теми его проявлениями, которые пользовались языком современности, скрывая под ним иное содержание. Победа либерализма над социализмом была "абсолютизацией модерна", достижением его своеобразного "акме".

Ф.Фукуяма справедливо заговорил о "конце истории" *. Раз модерну было больше нечего изживать, преодолевать, уничтожать, критиковать, разоблачать, то история кончилась. Но кончился ли сам модерн? *. Если понимать его как процесс десакрализации Политического (в его содержательном измерении), то, "да", кончился. Сакральность Политического исчерпана. Но если понимать модерн как движение к конкретной цели – созданию новой самостоятельной онтологии, онтологии модерна, то "нет", поскольку этой цели достичь невозможно, ибо чистая онтология модерна есть мезонтология, чистое ничто, т.е. она негативна, и в актуальности существовать не может. Формальные декларации модерна об освобождении индивидуума от всех сакральных границ и идентификаций в пределе дают исчезновение индивидуума как свидетеля онтологии, а следовательно, погашение самой онтологии. Коль скоро онтология сохраняется, программа модерна исполнена не до конца, но эта онтология постмодерна – тотально десакрализирована и, соответственно, дезонтологизирована. Это, своего рода, "мертвая жизнь, "бытие небытия".

Именно модерн в абсолютизированной форме является универсальной парадигмой современности. Модерн преодолен не чем-то иным, но самим собой. В этом состоит амбивалентность этой категории.

Ультрамодерн

Термин "ультрамодерн" означает "модерн", впервые за все время своего существования оказавшийся без явного противника, т.е. в новом абсолютном, безальтернативном качестве.

"Постмодерн" или "ультрамодерн" в экономике соответствует полной победе либерализма с соответствующим изменением природы последнего. Здесь происходит переход от старой экономики к "неоэкономике", "новой экономике" или "финансизму" *, при котором отвергаются не только коммунистические или гетеродоксальные экономические теории "третьего пути", но и элементы нелиберализма, примешенные к либерализму.

Это – последний аккорд виртуализации экономики. Вместе с тем, можно назвать это "экономикой ультрамодерна".

И снова к правомочности термина "постмодерн". Модерн как процесс завершается. Но он устанавливается отныне как вечность мгновения, "вечное настоящее". Именно это Ж.Бодрийяр * называет "постисторией", волнообразным рециклированием экстравагантно перемешанных "deja vu". Конец модерна, в свою очередь, становится процессом, бессодержательным, репликативным, отражающим на тысячу ладов сам себя, иронично обыгрывающим неподвижность своей динамики, сверхзвуковую скорость своей стагнации. "После" модерна не наступает ничего и не может наступить ничего. Иной парадигмой мог бы быть только возврат к парадигме традиционного общества. Это был бы, действительно, *пост*модерн. Это было бы подлинно *иное*, нежели модерн. Ведь и сам модерн был и есть *иное*, нежели традиционное общество. Но то, с чем мы имеем дело сегодня, никакого отношения к традиционному обществу не имеет. Скорее наоборот, это традиционное общество оканчивается только сегодня, а ранее оно продолжало сопротивляться – подпольно, подрывая модерн изнутри своей настойчивой онтологией.

Этим процессам строго соответствует появление постполитики.

Что такое постполитика?

Постполитика не есть отрицание политики, но скорее *абсолютизация политики как процесса модернизации*. Этот процесс модернизации состоит в дезонтологизации Политического. Логически он завершается в тот момент, когда эта операция достигает цели. В Политическом более не остается сакрального измерения, все его составляющие оказываются произвольными, утрачивают автономное содержательное качество, составлявшее их собственное бытие и соединявшее их с другими социальными реальностями. Теряя онтологический объем, Политическое все более переходит в политику, что подразумевает постепенное уравнивание в этом процессе обозначающего и обозначаемого. Если отдельные моменты Политического и все оно в целом не имеют автономного бытия, то означаемое становится фиктивным, произвольным, гипотетическим. В таком случае, акцент перемещается на означающее, т.е. на сам "знак". Коль скоро вопросы политики становятся продуктом "коллективного договора", т.е. некоторой социальной условностью – наподобие условий сделки (которыми можно пренебречь или которые можно пересмотреть), то фиксируется лишь формальная сторона вопроса. Так политика все более смещается в сторону автономизации "знака" *.

Этот процесс обнаруживается на всем протяжении XX века в самых разных политических режимах. В тоталитарных режимах – фашизм, коммунизм и т.д. – возрастающую роль играла *политическая пропаганда*, которая внедряла политические тезисы с помощью массового гипноза, в полном отрыве от конкретной реальности, способной опровергать (или подтверждать) пропагандируемые постулаты. Условность пропагандируемого "знака", легко менявшегося на противоположный, как демонстрируют гротескные антиутопии Д.Оруэлла * или Е.Замятина *, становилась самодовлеющей реальностью. В либеральном контексте нечто аналогичное достигалось более тонким способом – путем политической рекламы. Здесь политическая идея, партия или фигура приравнивается к товару, подлежащему максимально широкому распространению, и автономный "знак" приобретает "рыночную стоимость" независимо от содержательной стороны. Во всех случаях система автономного "знака" в области политики подразумевает, что пропагандируемый или рекламируемый объект может быть совсем не таким, каким он представляется. Означаемое настолько второстепенно, что практически не имеет значения.

В постполитике эта линия достигает кульминации. "Знак" настолько отрывается от означаемого, что означаемое просто ликвидируется. Политика становится виртуальной, существующей только в пространстве "презентации", в высказывании, в плоскости "экрана".

Означаемое отныне не просто неточно отражается в означающем, не просто второстепенно и даже не только взаимозаменимо – его в постполитике, по сути, больше нет вообще. Виртуальное вытесняет актуальное, отрицает его автономию. Теряя бытие, сакральное содержание, Политического исчезает, но вместе с ним прекращается и процесс политики – как процесс вытеснения содержания. Начинается иной процесс – *постполитики*.

Общество зрелищ

В постполитике происходит постоянное рециклирование десемантизированных псевдополитических высказываний, игра автономных знаков. Оптимальным пространством для этого является не здание Парламента, Президентский дворец или даже городской рынок, но именно телевизионный экран. Его наполнение может быть *произвольным*, герои сюжетов – *любыми*, сценарии и драматургия – *ничем не связанными с реальностью*. Виртуальный мир медиакратии не просто творит мир, он его растворяет, настойчиво навязывая собственную игровую, ироничную "повестку дня" (agenda). Это состояние общества французский философ Ги Дебор назвал "обществом зрелищ" *.

"Общество зрелищ" является постполитическим обществом. В таком обществе политика не исчезает, но исчезает Политическое, и соответственно, политика становится полностью дезонтологизированным полем игры случайных псевдополитических образов.

Это и есть "медиакратия", власть средств массовой информации. В постполитике все моменты Политического либо отменены, либо спародированы.

7 моментов постполитики – Медиакратия

Высшей властью в постполитическом контексте являются СМИ. Они заведуют диспозитивом виртуальной онтологии. "Быть" в постполитике означает "быть показанным", "упомянутым", "отмеченным". Это бытие длится одно мгновение, но это мгновение и воспринимается как единственная реальность. Власть СМИ эфемерна, но от этого не менее абсолютна. Она не оставляет следа, так как в пределе ничего не сообщает. Вся реальность сведена к мгновенной конфигурации экранного сообщения, сам факт которого, по выражению социолога Маклюэна *, и есть его содержание – "media is a message". Данное явление называется *медиакратией*. Медиакратия стремится отменить всякую другую власть, и при достижении состояния постполитики это ей удается. Но власть медиакратии совершенно лишена содержания, длительности, смысла и бытия. Она становится тотальной, но при этом исчезает вовсе. Развитие интерактивных СМИ делает медиакратию совершенно произвольной игрой спонтанных сингулярностей, воплощенных в атомарных индивидуумах компьютерных сетей.

Децентрализация источника вещания в электронных интерактивных сетях – последняя стадия медиакратии. В таком совершенном постполитическом состоянии растворяется даже "общество зрелища" – "общества" как такового больше нет, "зрелище" проецируется отныне только сингулярностью и ею же потребляется. По сути, это реализация анархического идеала – человек свободен от власти только в виртуальном пространстве форсфорисцентного небытия экрана.

Бесцельность

В постполитике упразднена любая цель. Множество "сингулярностей" движутся спонтанно в виртуальном пространстве, созерцая заведомо бессодержательное нескончаемое "зрелище", потребляя его, не ведомое никуда, подчиняясь спонтанным спорадическим импульсам. Эти

импульсы представляют собой остаточные структуры биологической реальности, еще не переработанной технотронной средой. А.Негри и М.Хардт в книге "Империя" * называют это "биополитикой", спонтанными всплесками неструктурированного желания, эфемерно организующими вокруг себя виртуальные среды, а потом столь же быстро растворяющимися снова.

Эти постполитические импульсы суть последние следы автономной онтологической организации человеческого существа в его биологическом и зоологическом аспектах. Проявляясь в постполитическом пространстве, они мгновенно вспыхивают и гаснут, освобождая место для чистого "знака", не имеющего ни цели, ни проективной энергии. Вне этой остаточной игры постполитика фундаментально и совершенно бесцельна.

Множество

В постполитике иерархия отсутствует. Ее замещает сетевой принцип. В этой системе окончательно исчезают касты, сословия, классы, профессии, этносы, конфессии, культуры. На их место приходит то, что А.Негри и М.Хардт назвали "множеством" (multitude). Множество состоит из неорганизованных атомов, движущихся хаотически. Каждый элемент множества равен другому элементу. Но так как обладание бытием дифференцирует людей и отдельные группы, то множество полностью дезонтологизировано, в нем отличие одной сингулярности от другой иллюзорно и касается только самой сингулярности. Бытие множества виртуально, и это единственный способ избежать той или иной формы иерархизации. Поскольку постполитика виртуальна в целом, то либеральное "равенство возможностей" превращается в "равенство действительностей", но это происходит, в свою очередь, за счет превращения действительности в возможность, виртуальность. Человек постполитики (сингулярность) может воображать себя в виртуальном мире кем угодно, это ничем не опровергается и ничем не подтверждается. Онтологического свидетеля нет, нет времени и пространства. В виртуальном мире "сингулярного зрелища" каждый полностью свободен – от всех остальных, от мира, от самого себя, так как идентичность, в свою очередь, становится эфемерной и игровой.

Диктатура закона

Постполитика является триумфом автономного права, которое получает полную самодостаточность. Право заменяет собой все остальное. Право само по себе виртуально, оно определяет логистику процесса, но никогда не его содержание, и не способно созидать и укреплять бытие, оно его ограничивает и фиксирует. Главным правом постполитики является право доступа к сети – телефону, телевизору, Интернету. Причем основным направлением в праве является дерегламентация, т.е. гарантия максимальных свобод поведения в виртуальном пространстве. По сути, право в постполитике абсолютизирует "пермиссивный" (разрешающий) принцип, сводя почти к нулю систему обязанностей. Единственным ограничением, подпадающим под правовой запрет, в таком случае является отказ от нормативов постполитики, желание выйти за пределы сингулярной свободы и индивидуальной эфемерности. Вне закона в таком случае оказывается любое проявление "общественной онтологии", т.е. признание за внеиндивидуальными явлениями статуса реальности. Такая номократическая модель в свернутом виде присутствует в теории "прав человека", которая в условиях постполитики получает универсальное и тотальное измерение.

Сингулярность

Из предыдущего пункта в условиях постполитики вытекает *строгий отказ от любых форм коллективной идентификации и их делегитимация*. Сингулярность может свободно

выбирать себе идентичность, но только при условии, что она это осуществляет в индивидуальном порядке. "Множество", в которое складываются сингулярности, является неинтегрируемым, так как каждая величина представляет собой "иррациональное число", лишенное фиксированного бытия.

Пацификация

Насилие в постполитике искореняется самым радикальным образом, так как в акте насилия проявляет себя бытие другого, бросающего вызов бытию данного субъекта. Насилие провоцирует идентификацию, мобилизует внутренние энергии, создает динамику онтологического диалога, рождает иерархию, распределяет структуру властных отношений, а все это категорически недопустимо в постполитике. Постполитика устанавливает режим тотальной пацификации сингулярностей, помещая их по разные стороны экрана. Биополитические импульсы периодически порождают интенции к насилию, но они растворяются в виртуальной плоскости экрана – игры, зрелища, искусственного фантазма. Мир постполитики полон насилия, но фиктивного, экранного, тщательно сымитированного, строго ограниченного индивидуальным созерцателем. Это насилие "единственного" * над "единственным" и во имя "единственного".

Игра

Главной ценностью постполитики является игра. Если в Политическом, и даже в современной политике, ценность считалась автономной реальностью, подчиняющей себе личности и коллективы, то в постполитике ценность сведена до подиндивидуального уровня, лишена коммуникативного свойства. В постполитическом пространстве нет и не может быть двух людей, для которых одна и та же вещь была бы ценна. Ценность абсолютно произвольна, она постулируется сингулярностью в свободном режиме, и так же легко аннулируется. Попытки придать ценности онтологический характер, предложить ее в качестве таковой другому или провозгласить ее объективное значение в постполитическом контексте не предполагаются, и они мгновенно будут делегитимизирована всей сетевой структурой.

Постполитика – закономерный финал современности

Постполитика устанавливается на наших глазах. По сравнению с привычными структурами политики Нового времени она несет в себе много новых черт. Однако эти черты окажутся не столь неожиданными, если внимательно проследить содержательную сторону процессов, описанных нами.

Подводя итог, можно сказать следующее: закат современной политики можно разглядеть уже в эпоху ее рассвета, на заре Нового времени, и еще раньше – в период утверждения монотеистических религий и культур. Десакрализация Политического как холистской сакральной реальности уже есть потенциальный "конец политики" или постполитика. И несмотря на то, что зазор между начальными тенденциями десакрализации Политического и нынешним положением дел составляет все содержание драматической истории политических институтов человечества, его мыслей и действий в пространстве политики, в парадигмальном смысле этот логический результат был предопределен с самого начала. Принявшись за процесс модернизации Политического, цивилизация стала на необратимый путь, неминуемо ведущий к постполитике и, соответственно, к эфемерному зрелищу сингулярных множеств.

Примечания

Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции // Философия эпохи постмодерна. Минск, 1996, Вельш В. "Постмодерн". Генеалогия и значение одного спорного понятия // Путь. Международный философский журнал. – М., 1992, №1, Делез Ж., Гваттари Ф. Ризома // Философия эпохи постмодерна. / Сб. переводов и рефератов. – Минск, 1996, Лиотар Ж.-Ф. Ситуация постмодерна . Спб., Алетейя, 1998.

Postmodernism. // A Dictionary of Sociology. Ed.by Gordon Marshall. , Сноска ford Press, Oxford-N.Y, 1998

Дугин А.Г. Постмодерн?//Элементы №9, М., 1999

Дугин А.Г. Постмодерн или ультрамодерн? // Философия хозяйства, 2003, №3, с. 14-19

Дугин А.Г. Постмодерн или ультрамодерн? // Философия хозяйства, 2003, №3, с. 14-19

Дженкс Ч. Язык архитектуры постмодернизма. – М., 1997.

Лиотар Ж.-Ф. Ситуация постмодерна. Спб., Алетейя, 1998.

Fukuyama F. The End of History and the Last Man. N.Y. 1993.

Дугин А.Г. Постмодерн или ультрамодерн? // Философия хозяйства, 2003, №3, с. 14-19.

Дугин А.Г. Финансизм как высшая стадия развития капитализма // Экономическая теория на пороге I века в.
Финансовая экономика. Под редакцией Ю. Осипова, Е. Зотовой, В. Белолипецкого – М.: Юристъ, 2001 – 704 с. (стр. 41-47).

Бодрийяр Ж. Эстетика иллюзий, эстетика утраты иллюзий // Элементы, №9, 1998

Делёз Жиль. Логика смысла. М.,1995

Оруэлл Дж. 1984. М., 1989

Замятин Е. Мы.//Знамя, 1988, № 4, 5

Дебор Ги Общество Спектакля, М.2000

McLuhan G.M. Understanding Media, New York, 1984

Negri A., Hardt M. Empire. Harvard, 2000

Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков, 1994.

Приложение. Политическая философия евразийства

Евразийство как форма российского традиционализма

В двадцатые годы среди белой эмиграции возникло движение *евразийцев*. Основатели евразийства — кн. Н.С. Трубецкой – филолог и лингвист, основатель (совместно с Р.О. Якобсоном) Пражского лингвистического кружка; П.Н. Савицкий — географ, экономист; П.П. Сувчинский — музыковед, литературный и музыкальный критик; Г.В. Флоровский — историк культуры, богослов и патролог, Г. В. Вернадский — историк и геополитик; Н.Н.Алексеев — правовед и политолог, историк обществ, мысли; В.Н. Ильин — историк культуры, литературовед и богослов; князь Д. Святополк-Мирский — публицист, Эренжен Хара-Даван — историк. Каждый из названных представителей «классического» евразийства (1921-1929 гг.), отталкиваясь от конкретного культурно-исторического материала и опыта (географического, политико-правового, филологического, этнографического, искусствоведческого и т.п.), ссылаясь на него, анализируя его и обобщая, обращался к проблематике философии культуры и историософии, связанной с диалектикой Востока и Запада в русской и мировой истории и культуре.

Термин «Евразия» предложен немецким географом Александром Гумбольдтом, ученый обозначил им всю территорию Старого Света: Европу и Азию. В русский язык введен географом В.И. Ламанским.

Евразийцы издавали «Евразийские временники», сборники, опубликовали множество статей и книг.

Евразийство представляет для нас особый интерес, так как это мировоззрение обобщило многие ключевые для философии политики понятия. В частности, наследуя линию Данилевского и Шпенглера, они взяли на вооружение концепцию *России как особой цивилизации*, активно применив к постижению политической истории России пространственный индекс. Кроме того, евразийцы задались амбициозной целью выработать емкую формулу полноценного и непротиворечивого *русского консерватизма* – политической идеологии, основанной на Традиции, особости географического положения, специфики исторического цикла, в котором находится Россия. Православная традиция была для евразийцев важнейшим элементом их понимания истории, и в этом отношении они последовательно придерживались мифа о регрессе, отрицали позитивный характер европейской цивилизации. Евразийцы призывали бороться с «кошмаром всеобщей европеизации», требовали «сбросить европейское иго». «Мы должны привыкнуть к мысли, что романо-германский мир со своей культурой — наш злейший враг». Так, ясно и недвусмысленно, писал князь Н.С.Трубецкой в вышедшей в Софии в 1920 г. программной книге «Европа и Человечество».

Показательно, что евразиец Н.Н.Алексеев был единственным российским политическим автором, еще в 20-е годы обратившим внимание на книги Рене Генона. Петр Савицкий первым среди русских мыслителей обратился к геополитике и применил к анализу России модель Хэлфорда Макиндера о «морских» и «сухопутных» системах.

Евразийство на уровне политической теории сводило воедино основные элементы философии политики. Оно предложило *оригинальный язык*, который позволяло исследовать русское Политическое в своеобразной терминологии, выработанной на основании пристального анализа цивилизационной и культурно-исторической особенности России. Будучи наследниками славянофилов и Н.Я.Данилевского, евразийцы предлагали обширный политический проект, учитывающий основные тенденции в мировом масштабе.

Евразийская геополитика

Евразийцы заложили основу российской школы геополитики. На основании статьи Хэлфорда Макиндера «Географическая ось истории» П.Савицкий выстроил собственную непротиворечивую модель, с обратной системой приоритетов. Если Макиндер рассматривал различные версии контроля берегового пространства евразийского материка со стороны Англии и США с тем, чтобы управлять стратегически Евразией в целом, то Савицкий, приняв ту же модель, рассмотрел ее с точки зрения *российских* национальных интересов. В то время, когда сознание всех русских было целиком и полностью политизировано, и вопрос стоял чрезвычайно остро – либо «белые», либо «красные», без каких-либо нюансов, Савицкий смог подняться над схваткой и сформулировал основы долгосрочной стратегии России. Будучи помощником Петра Струве в правительстве Врангеля, т.е. находясь на стороне «белых», Савицкий публикует статью, где утверждает: «кто бы ни победил в Гражданской войне – «белые» или «красные», – все равно Россия будет противостоять Западу, все равно она будет великой державой, все равно она создаст Великую Империю».

Это было крайне авангардным вызовом всем устоявшимся клише. Даже большевики тогда не мыслили в масштабах государства, а для «белых» было невероятно представить себе «красных» в роли «собирателей земель». Но именно Савицкий оказался прав: вопреки идеологии воля российских пространств заставила большевиков выступить в качестве новой имперской силы, породив такое явление, как «советский патриотизм», и собрав воедино почти все земли Российской Империи, утраченных в ходе Первой мировой войны и последовавших за ней Революции и гражданской войны. С точки зрения Макиндера, не так важно, какая именно политическая сила выступает от имени «сердцевинной земли» («суши», heartland'а), в любом случае она будет обречена на противостояние с силами «моря», т.е. с англосаксонским миром. Савицкий, еще будучи в «белой» армии, принял этот тезис с позиции русского патриота, провозгласив, что независимо от исхода Гражданской войны, победители в ней войдут в глубокое геополитическое противоречие с Европой (Западом). Показательно, что сам Макиндер в то же время был советником со стороны Антанты в правительстве генерала Колчака, проводя идею о необходимости поддержки «белых» со стороны Европы для того, чтобы создать на периферии России «санитарный кордон» марионеточных белогвардейских режимов под контролем Англии и Франции. Дальневосточная Республика, идеи якутского и бурятского сепаратизма в значительной степени были продуктом этой политики.

Таким образом, Савицкий и другие евразийцы, находившиеся с Макиндером (Антантой) в одном лагере, сделали *прямо противоположный вывод из геополитической теории,* а после окончательной победы большевиков еще более укрепились в своей правоте. В то время евразийцы заложили основу крайне интересного взгляда на большевизм, который был радикализирован «сменовеховцами», а затем лег в основу широкого течения в русской эмиграции – т.н. «оборончества».

С точки зрения евразийцев, большевистская революция была ответом народных масс на отчужденный строй романовской России, консервативный лишь с формальной точки зрения, но внутренне следовавший в сторону европеизации. Евразийцы говорили о Санкт-Петербургском периоде русской истории как о *«романо-германском иге»* и распознали в большевизме радикальную реакцию русских континентальных народных масс на недостаточно ясную цивилизационную установку элит и экономико-политические реформы в *западническом ключе*. С точки зрения евразийцев, большевистская идеология должна была либо постепенно эволюционировать в более национальную, консервативную модель, либо уступить место новой *евразийской идеологии*, которая, в свою очередь, унаследует пространственную (имперскую) политику Советов в сочетании с более органичными для России православно-традиционалистскими ценностями. Евразийцев называли за такое парадоксальное сочетание *«православными большевиками»*.

Концепция «России-Евразия»

Развитие цивилизационного подхода привела евразийцев к необходимости рассматривать Россию не просто как ординарное государство, но как *особую цивилизацию*, особое «месторазвитие». На этом основана концепция *«России-Евразии»*, т.е. России как отдельного культурно-исторического типа. Россия имеет в себе много восточных черт, но вместе с тем глубоко усвоила и определенные западные элементы. Данное сочетание, по мнению евразийцев, составляет уникальность России, что отличает ее от цивилизаций Запада и Востока. Если Восток не имеет в отношении России-Евразии миссионерских претензий, то Запад, напротив, видит свою миссию в «просвещении» России. Поэтому именно Запад как цивилизация представляет собой *опасность*. Большевики же, обратившие все силы против западного мира, выступают в такой ситуации защитниками евразийской самобытности. Так, парадоксальным образом за прогрессистами-коммунистами евразийцы обнаружили более глубокий *консервативный* смысл.

Евразийцы в значительной степени опирались на наследие русских славянофилов.

В частности, у И.В.Киреевского есть идея, что Россия, как специфическое государство, возникло из сочетания культур *леса и степи*. Лес представляет оседлое славянское население, занимавшееся землепашеством, степь – туранских кочевников.

Россия как континентальное образование – «Россия-Евразия» – возникла из сочетания *двух ландшафтов* (культурных кругов): леса и степи, при наложении двух традиционных жизненных ориентаций: *оседлости и кочевья*. Синтез этих элементов прослеживается устойчиво с самых первых периодов русской истории, где контакты славянских племен с тюрками-степняками (особенно половцами) были постоянными и интенсивными. Но особое значение евразийцы придавали монгольским завоеваниям.

Наследие монголо-татарского периода было тем важнейшим элементом русской истории, который превратил несколько периферийных раздробленных восточно-славянских княжеств в остов *мировой империи*. Сектора Киевской Руси, подпавшие в XIII веке под европейское влияние, постепенно растворились в нем, утратив политическую и культурную самостоятельность. Земли, вошедшие в состав Орды, позже стали ядром континентальной империи. Монголо-татары сохранили духовную самобытность Древней Руси, которая воскресла в Московском Царстве и вступила в права «наследия Чингизхана» (название книги кн. Н.С. Трубецкого). Евразийцы первыми среди русских философов и историков *переосмыслили туранский фактор в положительном ключе*, распознав в диалектике русско-татарских отношений живой *исток евразийской государственности*.

Два начала: славянское и туранское, степное и оседлое создали уникальный синтез противоположностей, легли в основу самобытной традиции. Это было удачное сплавление рас, ландшафтов, культур, хозяйственных и административных моделей. Так евразийцы подошли к представлению о России как о *«срединном царстве»* – особом, уникальном образовании, в котором происходит *преодоление противоположностей*.

Евразийская версия гегельянства

Немецкий философ Гегель рассматривал исторический процесс как развертывание Абсолютной Идеи до отражения в прусском монархическом государстве. Это идеальное Государство будет воплощать уникальное состояние *синтезированного сознания, преодолевшего все пары противоположностей*.

Евразийцы утверждали нечто похожее, но только *применительно к России*, полагая, что именно в России-Евразии реализуется *смысл исторического развертывания противоположностей*, которые полностью довлеют над судьбой других государств и народов. Эти противоположности разрешаются в синтетическом государстве – России, России-Евразии, – которое представляет собой *государство-синтез, государство-ответ, государство-тайну, государство-континент*.

И, соответственно, правовая и политическая системы Евразии должны представлять собой некоторые наиболее существенные аспекты Политического как такового. Отсюда евразийцы пришли к убеждению об универсальном смысле России.

Европа и человечество

Следует остановиться несколько подробнее на труде, с которого началось евразийское движение. Это книга князя Николая Сергеевича Трубецкого «Европа и человечество» *.

В ней автор выстраивает дуалистическую модель толкования современного состояния международной политики, основываясь на формуле: *Европа против человечества*, где «Европа» и «человечество» выступают в качестве *типологических антиподов*. Человечество – это совокупность традиционных обществ, живущих в согласии с нормами Традиции (прямо или завуалированно). Европа же есть *агрессивная аномалия*, стремящаяся навязать остальным странам продукты *локального* исторического развития как *нечто универсальное*. Этот типологический дуализм вполне соответствует другим дуалистическим моделям: «Восток» – «Запад», «современность» – «Традиция», «прогресс» – «регресс», «культура» – «цивилизация», «суша» – «море» и т.д.

Трубецкой в своей книге методически показывает, что претензии европейской (романогерманской) культуры на превосходство и универсализм являются проявлением чистого произвола; они несостоятельны, бездоказательны и голословны.

«… Романогерманцы были всегда столь наивно уверены в том, что только они – люди, что называли себя «человечеством», свою культуру – «общечеловеческой цивилизацией», и, наконец, свои шовинизм – «космополитизмом». Этой терминологией они сумели замаскировать все то реальное этнографическое содержание, которое, на самом деле, заключается во всех этих понятиях. Тем самым, все эти понятия сделались приемлемыми для представителей других этнических групп. Передавая иноплеменным народам те произведения своей материальной культуры, которые больше всего можно назвать универсальными (предметы военного снаряжения и механические приспособления для передвижения) – романогерманцы вместе с ними подсовывают и свои «универсальные» идеи и подносят их именно в такой форме, с тщательным замазыванием этнографической сущности этих идей,» -- пишет Трубецкой. И далее: «Европейцы просто приняли за венец эволюции человечества самих себя, свою культуру и, наивно убежденные в том, что они нашли один конец предполагаемой эволюционной цепи, быстро построили всю цепь. Никому и в голову не пришло, что принятие романогерманской культуры за венец эволюции чисто условно, что оно представляет из себя чудовищное petitio principii. Эгоцентрическая психология оказалась настолько сильна, что в правильности этого положения никто и не усомнился, и оно было принято всеми без оговорок, как нечто само собою разумеющееся».

В такой ситуации неевропейские (не романогерманские) народы, т.е. собственно все человечество оказываются в состоянии *жертв*, так как полная европеизация невозможна по определению, а ее элементы лишь раскалывают народ на классы и сословия, заставляют смотреть на себя чужими глазами, подрывают и разлагают консолидирующий и

мобилизующий потенциал Традиции. Трубецкой считает, что с этим нельзя мириться и предлагает продумать варианты *ответа человечества на вызов Европы*.

Трубецкой вскрывает здесь важный парадокс: сталкиваясь с агрессией европейцев (т.е.людей Запада, прогрессистов, носителей духа современности), остальное Человечество попадает в логическую ловушку. «Когда европейцы встречаются с каким-нибудь нероманогерманским народом, они подвозят к нему свои товары и пушки. Если народ не окажет им сопротивления, европейцы завоюют его, сделают своей колонией и европеизируют его насильственно. Если же народ задумает сопротивляться, то для того, чтобы быть в состоянии бороться с европейцами, он принужден обзавестись пушками и всеми усовершенствованиями европейской техники. Но для этого нужны, с одной стороны, фабрики и заводы, а с другой -- изучение европейских прикладных наук. Но фабрики немыслимы без социально-политического уклада жизни Европы, а прикладные науки – без наук “чистых”. Таким образом, для борьбы с Европой народу, о котором идет речь, приходится шаг за шагом усвоить всю современную ему романогерманскую цивилизацию и европеизироваться добровольно. Значит, и в том и в другом случае европеизация, как будто, неизбежна». Получается заколдованный круг.

Трубецкой вопрошает: «Как же бороться с этим кошмаром неизбежности всеобщей европеизации? На первый взгляд, кажется, что борьба возможна лишь при помощи всенародного восстания против романогерманцев. Если бы человечество, – не то человечество, о котором любят говорить романогерманцы, а настоящее человечество, состоящее в своем большинстве из славян, китайцев, индусов, арабов, негров и других племен, которые все, без различная цвета кожи, стонут под тяжелым гнетом романогерманцев и растрачивают свои национальные силы на добывание сырья, потребного для европейских фабрик, – если бы все это человечество объединилось в общей борьбе с угнетателями-романогерманцами, то, надо думать, ему рано или поздно удалось бы свергнуть ненавистное иго и стереть с лица земли этих хищников и всю их культуру. Но как организовать такое восстание, не есть ли это несбыточная мечта?»

И он приходит к выводу о необходимости *духовной планетарной революции*, т.е. к той программе, которая станет в дальнейшем *основой евразийского мировоззрения*.

Трубецкой формулирует единственный, на его взгляд, продуктивный метод борьбы человечества против диктатуры Запада в таких словах: «…Весь центр тяжести должен быть перенесен в область психологии интеллигенции европеизированных народов. Эта психология должна быть коренным образом преобразована. Интеллигенция европеизированных народов должна сорвать со своих глаз повязку, наложенную на них романогерманцами, освободиться от наваждения романогерманской психологии. Она должна понять вполне ясно, твердо и бесповоротно:

- что ее до сих пор обманывали;

- что европейская культура не есть нечто абсолютное, не есть культура всего человечества, а лишь создание ограниченной и определенной этнической или этнографической группы народов, имевших общую историю;

- что только для этой определенной группы народов, создавших ее, европейская культура обязательна;

- что она ничем не совершеннее, не «выше» всякой другой культуры, созданной иной этнографической группой, ибо «высших» и «низших» культур и народов вообще нет, а есть лишь культуры и народы более или менее похожие друг на друга;

- что, поэтому, усвоение романогерманской культуры народом, не участвовавшим в ее создании, не является безусловным благом и не имеет никакой безусловной моральной силы;

- что полное, органическое усвоение романогерманской культуры (как и всякой чужой культуры вообще), усвоение, дающее возможность и дальше творить в духе той же культуры нога в ногу с народами, создавшими ее, -- возможно лишь при антропологическом смешении с романогерманцами, даже лишь при антропологическом поглощении данного народа романогерманцами;

- что без такого антропологического смешения возможен лишь суррогат полного усвоения культуры, при котором усваивается лишь «статика» культуры, но не ее «динамика», т.е. народ, усвоив современное состояние европейской культуры, оказывается неспособным к дальнейшему развитию ее и каждое новое изменение элементов этой культуры должен вновь заимствовать у романогерманцев;

- что при таких условиях этому народу приходится совершенно отказаться от самостоятельного культурного творчества, жить отраженным светом Европы, обратиться в обезьяну, непрерывно подражающую романогерманцам;

- что вследствие этого данный народ всегда будет «отставать» от романогерманцев, т.е. усваивать и воспроизводить различные этапы их культурного развития всегда с известным запозданием и окажется, по отношению к природным европейцам, в невыгодном, подчиненном положении, в материальной и духовной зависимости от них;

- что, таким образом, европеизация является безусловным злом для всякого не-романогерманского народа;

- что с этим злом можно, а следовательно, и надо бороться всеми силами. Все это надо сознать не внешним образом, а внутренне; не только сознавать, но прочувствовать, пережить, выстрадать. Надо, чтобы истина предстала во всей своей наготе, без всяких прикрас, без остатков того великого обмана, от которого ее предстоит очистить. Надо, чтобы ясной и очевидной сделалась невозможность каких бы то ни было компромиссов: борьба -- так борьба».

Книга заканчивается такими афористическими словами:

«В этой великой и трудной работе по освобождению народов мира от гипноза «благ цивилизации» и духовного рабства интеллигенция всех не-романогерманских народов, уже вступивших или намеревающихся вступить на путь европеизации, должна действовать дружно и заодно. Ни на миг не надо упускать из виду самую суть проблемы. Не надо отвлекаться в сторону частным национализмом или такими частными решениями, как панславизм и всякие другие «панизмы». Эти частности только затемняют суть дела. Надо всегда и твердо помнить, что противопоставление славян германцам или туранцев арийцам не дают истинного решения проблемы, и что истинное противопоставление есть только одно: романогерманцы – и все другие народы мира, Европа и Человечество».

Диалектика национальной истории

Евразийцы исходят из принципа, что национальная история России *диалектична*. Она имеет свои циклы, свои тезисы и антитезисы, это отнюдь не поступательное развитие по прямой, но сложная спираль, уникальность которой и составляет самобытность русского бытия.

В Киевской Руси мы уже встречаем первые интуиции будущего мессианства: митрополит Илларион предсказывает русским великое духовное будущее, применяя к ним евангельскую истину «последние станут первыми», имея в виду, что русские последними среди европейских народов приняли христианство, но им суждено превзойти все остальные народы в истовости и чистоте веры. В целом, Киевская Русь – это типичное средневосточно-европейское государство, сопоставимое с Болгарией или Сербией того периода, находящееся на северной периферии Византии. К XIII веку Киевская государственность приходит в упадок, усобица достигает пика, страна и культура дробятся. Поэтому Русь становится легкой добычей для монголов. При этом евразийцы весьма своеобразно оценивали монгольский период. Это было не просто катастрофой, но и залогом будущего *расцвета и величия*, считали они. Позже Лев Гумилев, продолжая эту линию, отказывался даже употреблять понятие «монголо-татарское иго» и говорил о комплиментарности славянского и тюркско-монгольского этносов, тогда как такой комплиментарности у восточных славян с народами западной Европы или у евразийских кочевников с населением Китая не было и в помине.

Монгольские завоевания не разрушают цветущую Русь, но устанавливают контроль над разрозненными восточнославянскими областями, находящимися в вечных усобицах. Миф о Киевской Руси созревает именно в монгольскую эпоху, как ностальгия по «золотому веку», и имеет «проектный», «мобилизующий» характер для будущего державного возрождения. Киевская Русь как эпоха национального единства становится не только *воспоминанием о прекрасном прошлом*, но и политическим *замыслом в отношении будущего*.

Московское Царство представляет собой высший подъем русской государственности. Национальная идея получает новый статус: после отказа Москвы от признания Флорентийской унии (заточение и изгнание митрополита Исидора) и скорого падения Царьграда Русь берет на себя эстафету *последнего православного царства*. Москва становится *Третьим* (последним) *Римом*. Параллельно происходит освобождение от власти Орды. Москва во второй половине XV века получает *политическую независимость* и по-новому сформулированную *религиозную миссию*.

Очень важно при этом географическое расположение Москвы. Перенос центра тяжести с Запада (Киев, Новгород) на Восток (Москва, ранее Владимирско-Суздальское княжество) знаменовал собой повышение собственно *евразийского* (туранского) начала в общем контексте державности. Это был исторический жест «обращения к Востоку» и поворот спиной к «Западу».

200 лет Московского царства — расцвет Святой Руси. Это парадигмальный, по мнению евразийцев, период русской истории, ее качественный пик. Гумилев считал это время, особенно первую половину XVI века, периодом «акматического расцвета всего цикла русской государственности».

Евразийцы видели уникальность Московской Руси в том, что она начала присоединять к себе и ассимилировать те степные зоны, которые были населены *тюркскими* народами. Объединение бывших тюркско-монгольских территорий, некогда уже осуществленное гуннами и Чингисханом, Москва начала в обратном направлении – не *с востока на запад*, но *с запада на восток*. Это было вступление в права наследства Чингисхана. Это и было *практическое евразийство*. И чем глубже русские углублялись в степи и земли востока, тем

отчетливей *крепла их евразийская идентичность*, яснее определялось влияние «евразийского культурного круга», существенно отличающегося как от европейского (в том числе и восточно-европейского) культурно-исторического типа, так и от собственно азиатских систем государственности.

Лев Гумилев, детально изучивший степные империи Евразии и этнические циклы населяющих их народов, выявил – начиная с эпохи гуннов – основные культурные константы *евразийства*. Тюрко-монголо-угро-арийские кочевые племена, населявшие лесостепную зону материка от Манчжурии до Карпат, представляли собой цепь разнообразных цивилизаций, несмотря на все различия, сохраняющих некий *общий евразийский стержень* – равно как имеют нечто общее европейские или азиатские культуры на всем протяжении их драматической и насыщенной истории. Церковный раскол XVII века отмечает *конец московского периода*. Раскол имеет не только церковное, но *геополитическое и социальное* значение. Россия обращается к Европе, аристократия стремительно отчуждается от народных масс. Прозападное (полукатолическое или полупротестантское) дворянство – на одном полюсе, архаичные народные массы, тяготеющие к староверию или национальным формам сектантства – на другом. Евразийцы называли петербуржский период *«романо-германским игом»*. То, от чего уберегла русских Орда, случилось через Романовых. После Петра Русь вступила в тупиковый период постепенной европеизации, которую евразийцы рассматривали как национальную катастрофу.

Показателен, с точки зрения качественной географии, выбор местонахождения новой столицы. Это – запад. Петр Первый, вслед за отцом Алексеем Михайловичем (на Соборе 1666-1667 годов), догматически и географически зачеркивает *московский период*, отбрасывает теорию «Москвы – Третьего Рима», ставит точку в истории «Святой Руси». Интересы Петра устремлены на запад. Он буйно рушит Традицию, насильственно европеизирует страну. Петербургский период, структура власти и соотношения светских и духовных инстанций, обычаи, костюмы, нравы той эпохи – все это являет собой резкое *вторжение запада в евразийскую Русь*. Романовская система, простояв 200 лет, рухнула, и на поверхность вылилась донная народная стихия. Большевизм был распознан евразийцами как выражение «московской», «дораскольной», собственно «евразийской» Руси, взявшей частично кровавый реванш над «романо-германским» Санкт-Петербургом. Под экстравагантным идейным фасадом марксизма евразийцы распознали у русских большевиков «национальную» и «имперскую» идею.

Будущее России евразийцы видели в «преодолении большевизма» и в выходе на магистральные пути *евразийского державостроительства* — православного и национального, но сущностно *отличного* от петербуржской эпохи, и тем более, от любых форм копирования европейской «либерал-демократии».

Революцию евразийцы понимали *диалектически*. С их точки зрения, консервативная триада «Православие-Самодержавие-Народность» в XIX веке была лишь фасадом, за которым скрывалось растущее отчуждение франкофонного дворянства, нарождающейся буржуазии и формализованного, сведенного к институту морали, православного клира от растерянных народных масс, к которым аристократия относилась так же, как европейские колонизаторы к туземным племенам. Крах царизма был не крахом Традиции, но ликвидацией отжившей формы, потерявшей сакральный смысл. Более того, в большевиках проявились некоторые черты задавленного и угнетенного народного начала, в своем – национал-мессианском – ключе перетолковавшего социальные обещания марксизма.

Евразийцы предложили рассмотреть большевистскую революцию как парадоксальный и частичный возврат к дониконовским, допетровским временам. Не как шаг вперед, а как

возврат к Москве, Московской Руси. Это подтвердилось отчасти в символическом факте переноса столицы в 1918 г. в *Москву*. Евразийцы были не одиноки в такой оценке – вспомним Блока с его поэмой «Двенадцать», который описывает большевиков как *«заблудившихся апостолов»*, которые смутно, сквозь пелену экстравагантных марксистских доктрин, выражали древнюю русскую православную мечту о царстве правды, о справедливости, о рае на земле. Многие поэты «скифского направления», связанного с Блоком, Клюевым, говорили о *«Советской Руси»* *.

Конечно, с марксистской верой в прогресс, во всеобщее развитие человечества, это не очень вязалось. Тем не менее, евразийцы были именно теми философами и политическими деятелями, которые первыми распознали в русской революции *архаичную традиционную* подоплеку. Они высказали парадоксальную для того времени идею, что большевистская революция есть не «путь вперед», а «путь назад», не дальнейшая стадия по индустриализации, модернизации и *вестернизации* России, а наоборот, возврат к прежним временам и возрождение фундаментального цивилизационного противостояния с Западом, которое и сделало Россию Евразией, Третьим Римом, оплотом новой «римской идеи» на геополитической карте мира.

Такая модель национальной истории существенно отличалась от построений и православно-монархических консерваторов (не признававших за дореволюционным периодом недостатков и списывавших революцию на «иудео-масонский заговор» в духе примитивной конспирологии), и большевиков (самих себя выдающих за пик прогресса), и либерал-демократов, видевших в революции исключительно крах неудавшихся буржуазных реформ.

Правовая теория евразийцев

Евразийцы составили *общий проект* самобытной правовой системы России. Их отношение к праву проистекало из учета пространственных (цивилизационных) индексов. Римское и особенно современное европейское право, по их мнению, отражало исторический опыт народов Запада. Уже в Византии римское право было существенно переосмыслено в духе норм широко понятого Православия. При этом византийское право впитало значительную часть общинных нормативов. Неоднократно императорские указы издавались в поддержку крестьянских общин, ограничивая права латифундистов. С этим, кстати, было в значительной мере связано замедленное развитие в Византии и ориентированных на нее странах феодальных отношений. – Оно резко активизировалось лишь после завоевания Царьграда крестоносцами в ходе IV Крестового похода.

Еще более самобытным было собственно *русское право*, образцом которого евразийцы считали «Русскую Правду» Владимира Мономаха. В основе этой юридической концепции лежала идея о *«государстве правды»*, о том, что социально-политическая модель должна соответствовать духовным и религиозным представлениям народа о справедливости, спасении, добре. «Государство правды» имеет в своей основе сверхгосударственную, собственно религиозную цель. Оно призвано вместе с Церковью вести православных христиан ко спасению. Церковь и самодержавие выполняют здесь две миссии с общим корнем: они работают вместе с народом в осуществлении *преображения мира*.

Наиболее систематизированно излагал евразийские представления о структуре права Николай Николаевич Алексеев *.

В своих работах Алексеев дает развернутый анализ правовых систем Руси-России. С его точки зрения, на всем протяжении русской истории шел диалог между двумя пониманиями «государства правды». Одна версия (выраженная в трудах и взглядах св.Иосифа Волоцкого)

настаивала на тесном слиянии церкви и государства. Церковь при таком подходе рассматривалась как активный субъект социально-политической и хозяйственной деятельности – отсюда защита церковных землевладений у последователей Иосифа Волоцкого «иосифлян».

Но в данном случае речь шла не об *обмирщвлении Церкви*, но о *тотальной концепции Государства*, где все подчинено единой цели. Светская власть в такой теории также не является только светской (равно как и духовная власть – только духовной). Она выполняет и духовную миссию – следит за неукоснительным соблюдением правой веры, преследует еретиков и т.д.

Такому «тотальному государству» с соответствующей правовой системой, слабо различающей светское и духовно, противостояла иная концепция – учение «заволжских старцев», последователей Св. Нила Сорского.

Заволжцы полагали, что в современных им условиях Церковь должна, напротив, сосредоточиться на решении чисто духовных проблем, и монашество должно оставить все мирские (в том числе хозяйственные попечения) и сосредоточиться на молитвенном делании. При этом государство должно заниматься более административными вопросами, а к еретикам и преступникам проявлять милосердие.

Цель – «государство правды» – и у тех и у других была *одна*, но пути предлагались *различные*. Евразийцы принимали эту цель не только как свидетельство прошлого, но и как проект будущего. Вместе с тем они колебались между иосифлянством и позицией заволжских старцев. Многое импонировало им в обоих школах. Сам Алексеев склонялся к позициям св. Нила Сорского и его последователей, но теория «идеократии», которую разделяли все евразийцы, напротив, лучше соответствовала иосифлянскому идеалу, близкому русским старообрядцам, которые, в свою очередь, рассматривались евразийцами как подлинные носители русского народного (московского) духа.

Очень важна теория «тяглового государства», которую Алексеев разбирает на примере правовой системы эпохи Ивана Грозного. «Тягловое государство» предполагает – вполне в иосифлянском духе – слияние религиозного и хозяйственного аскетизма. Служить Богу и служить православной державе, православному Царю – нераздельные понятия. Одно без другого не бывает. Но и сам православный Царь в такой модели участвует в «тягловом труде». Он отвечает за всех своих людей, его прегрешения и его праведность как бы суммируют духовную жизнь народа. Царь впряжен в тяжелый воз общегосударственный судьбы так же, как и последний подданный. И его светская деятельность носит вполне религиозный смысл. Спасая или губя свою душу, он просветляет или уничтожает духовную суть вверенного ему народа.

Такое отношение требует высшего напряжения психических и духовных сил. Материальное здесь является инструментом духовного.

Очевидно, что мотивы изощренной казуистики, частных интересов, абстрактных правовых норм в судебных решениях в рамках такого «тяглового государства» были незначительны. Акцент ставился на общем, духовном эквиваленте социально-правовой ситуации. Многие вопросы решались на основании нравственного выбора, а не основании буквы закона. В определенных случаях это не могло не приводить к злоупотреблениям, мздоимству, произволу и т.д. Но это был «прозрачный произвол» в отличие от юридической казуистики режимов иного типа (номократических), где подчас явно несправедливые решения и

приговоры обставлены множеством юридических и процедурных деталей, скрывающих точное местонахождение полюса и механизмов коррупции.

Евразийцы предлагали не просто сохранить то, что есть, но:

- вернуться к правовым корням русской традиции,

- переписать на современный манер «Русскую Правду»,

- утвердить совершенно новое представление о юридических, политических, социальных, хозяйственных и культурных представлениях.

Н.Н.Алекссев, со своей стороны, выражался несколько осторожнее, и считал, что идеалом было бы построение в России *«гарантийного государства»*, помимо всеобщих обязанностей и тяглового принципа включающего и некоторые элементы *личной свободы*, диктуемые православной антропологией (линия заволжских старцев).

Идеократия

Дадим несколько обобщающих тезисов-формул евразийства. Государство, общество, народ, каждый конкретный человек должен служить высшей духовной цели. Материальные условия земного существования не могут и не должны быть самоцелью. Богатство и процветание, сильная государственность и эффективное хозяйство, мощная армия и развитая промышленность должны быть средством достижения высших идеалов. Смысл государству и нации придает только существование «идеи-правительницы». Политический строй, предполагающий постановку «идеи-правительницы» в качестве высшей ценности, евразийцы называли «идеократией» — от греческого «idea» — «идея» и «kratoz» — «власть». Россия всегда мыслилась как Святая Русь, как держава, исполняющая особую историческую миссию. Евразийское мировоззрение и должно быть национальной идеей грядущей России, ее «идеей-правительницей». Этой идее-правительнице должны быть подчинены остальные аспекты политики, экономики, общественного устройства, промышленного развития и т.д.

Евразийский отбор

Россия-Евразия как выражение лесостепной империи континентального масштаба требует особой модели управления на основании особого «отбора». Этот «евразийский отбор» осуществляется на основании *особой этики*, соответствующей историческим и ландшафтным условиям, – этики коллективной ответственности, бескорыстия, взаимопомощи, аскетизма, воли, выносливости, беспрекословного подчинения начальству. Только такие качества могут обеспечить сохранение контроля над обширными слабозаселенными землями евразийской лесостепной зоны. Правящий класс Евразии формировался на основе коллективизма, аскетизма, воинских добродетелей, строгой иерархии. Формализация этих принципов легла в основу свода законов Чингизхана — «Яса». Позже основные мотивы «евразийского отбора» воплотились в политическом устройстве Московской Руси. При любых идеологических фасадах реальный механизм управления Россией-Евразией естественно тяготеет к логике «евразийского отбора».

Демотия

Западная демократия сложилась в специфических условиях древних Афин и через много веков островной Англии. Эта демократия отражает специфические характеристики европейского «месторазвития». Эта «демократия» не является универсальным мерилом.

Иные «месторазвития» предполагают иные формы соучастия народов в политическом управлении; все они различаются как по формальным, так и по сущностным признакам. Для России-Евразии копирование норм европейской «либеральной демократии» бессмысленно, невозможно и вредно. Соучастие народа России в политическом управлении должно называться иным термином — *«демотия»* (греч. «демос» — «народ»). Это соучастие не отвергает иерархии, не должно быть формализовано в партийно-парламентских структурах. «Демотия» предполагает систему земских советов, уездных и национальных (в случае малых народов) представительств. «Демотия» развивается на основах общинного самоуправления, крестьянского «мира». Пример «демотии» — выборность настоятеля Церкви прихожанами в Московской Руси. Если «демократия» формально противоположна автократии, то «евразийская демотия» вполне может сочетаться с «евразийским авторитаризмом».

Неовизантийская модель государственности

Вслед за Константином Леонтьевым евразийцы утверждали необходимость обращения к византийской модели, основанной на сочетании религиозных ценностей Православия с началами Империи во главе с самодержцем. Византизм предполагал принцип «симфонии властей», где Церковь и монархия тесно сотрудничают в едином социальном литургическом делании – всеобщем спасении.

Общеевразийский национализм

Евразийцы утверждали, что сухопутная, цивилизационная специфика России-Евразии не связана напрямую с расой, этносом, каким-то одним народом, который являлся бы ядром Империи. Евразийцы обращаются к концепции *русского как всечеловека* (термин впервые предложен Ф.М.Достоевским), суперэтноса (это понятие ввел евразиец Л.Н. Гумилев). Следовательно, евразийство является открытым для самых различных этносов и культур, вовлеченных в общий процесс континентального державостроительства.

Общеевразийский национализм представляет собой *единство широко понятого цивилизационного типа* (поэтому евразийцем может быть русский, татарин, грузин, армянин, – кто угодно, если он разделяет основной вектор евразийства), который складывается в самобытную мозаику, «цветущую сложность» (термин К.Леонтьева). Такой национализм создается не на основе какого-то одного этнического эталона, а *по цивилизационному принципу*. В таком случае представители разных этносов, разных религий, разных культур объединены *общим цивилизационным типом*. Этот общеевразийский национализм, в частности, нашел одно из своих воплощений в «советском патриотизме», куда были вовлечены различные российские народы.

История первой волны евразийства

Изначально евразийство (теории Трубецкого, Савицкого, Алексеева, Карсавина и других) было исторически обусловленным явлением. Евразийцы были уверены, что увидят исполнение своих предсказаний в самом близком будущем. Им казалось, что большевики вот-вот оставят собственно марксистскую модель и постепенно эволюционируют к византийско-православной системе ценностей. На место классового подхода придет народный. На место революционности – консервативная революционность (т.е. собственно, евразийство). Если этого не произойдет, то большевицкий режим обречен на распад, считали евразийцы, но и в этом случае сменить его может только евразийская модель, преемствующая динамику большевиков, но выдвигающая *иную ценностную систему*. Н.Н.Алексеев писал по этому поводу в статье «Евразийцы и Государство» *:

«Мы (евразийцы – А.Д.) являемся объединением идеологическим и всегда опознаем себя как таковое объединение. У нас имеется не только программа, нас объединяет доктрина, совокупность догм, целое миросозерцание, целая философия. В этом смысле формально мы ближе стоим к социалистам и коммунистам, особенно таким, как марксисты. Но от социализма нас решительно отделяет все наше миропонимание».

Процесс распада или перерождения большевизма, однако, затянулся. И евразийцы, рассчитывающие на относительно быстрое протекание этих процессов, оказались в историческом и политическом вакууме. Поэтому к концу 30-х гг. само течение постепенно угасло. В конце 20-х гг. от евразийцев откололось левое (парижское) крыло – Л.Карсавин, П.Сувчинский, С.Эфрон, -издававшее газету «Евразия» и эволюционировавшее в сторону однозначного «советизма». Коммунисты, даже обращаясь к некоторым историческим корням русского народа, держались за марксизм достаточно крепко, процессов кризиса их власти, появления демократической, партийной или национальной оппозиции не наблюдалось. Так, с конца 30-х гг. евразийство стало *«законсервированной идеологией»*. Можно сказать, что к концу 30-х это течение перестало существовать как политическое явление.

Лев Гумилев – последний евразиец

В советском обществе начиная с конца 40-х годов эстафету евразийства подхватил известный русский историк Лев Николаевич Гумилев. В тех условиях и речи не могло идти о *политическом евразийстве*, хотя бы потому, что главные его теоретики были антикоммунистами и принадлежали к белому лагерю, всерьез обдумывая альтернативные модели власти в СССР.

Гумилев наследовал методологию евразийства, основные моменты этой философии истории. По его собственному признанию первым знакомством с евразийством стала для Гумилева книга калмыцкого евразийца Эренжена Хара-Давана «Чингисхан как полководец» *.

Познакомившись с евразийскими идеями, – позже он вступил в переписку с П.Н.Савицким, жившим в Праге, – Гумилев разработал оригинальную теорию «этногенеза», основанную на представлении об органической природе этноса. Основное внимание Гумилева было сосредоточено на пространствах Евразии, и особенно на культурах кочевых империй, в изучении которых Гумилев искал ключ к постижению более широких исторических закономерностей. Идеи Гумилева в основных своих моментах повторяют евразийскую мысль.

Во-первых, Гумилев исходит из идеи *определяющего влияния ландшафта на культуру и политическую систему этноса*. Это – географический детерминизм и цивилизационный подход, свойственные самой основе евразийского миропонимания. В частности, климатическими изменениями степной зоны Евразии Гумилев объясняет многие неясные элементы истории народов, населяющих этот регион.

Во-вторых, Гумилев настаивает на огромном *позитивном вкладе туранских (монголо-тюркских) народов* в русскую культуру и государственность. Вслед за евразийцами Гумилев показывает позитивную роль, которую сыграли монгольские завоевания для сохранения самобытности русской веры и русской культуры. Славянско-тюркский этнический симбиоз оценивается Гумилевым со знаком плюс. В то же время он относил влияние Европы к разряду отрицательных, подчеркивая отсутствие комплиментарности у русских с европейцами. – Славяне, подпавшие под влияние европейской культуры, утратили самобытность, а русские, выйдя из-под татар, напротив, стали *мировым субъектом*. «Наши предки великорусы, — писал Гумилев, — в XV-XVI-XVII веках смешивались легко и довольно быстро с татарами Волги, Дона, Оби и с бурятами, которые восприняли русскую

культуру. Сами великорусы легко растворялись среди якутов, объякутивались и постоянно по-товарищески контактировали с казахами и калмыками. Женились, безболезненно уживались с монголами в Центральной Азии, равно как и монголы и тюрки в XIV-XVI веках легко сливались с русскими в Центральной России».

В-третьих, Гумилев сформулировал теорию *«пассионарности»*, т.е. наличия в определенных поколениях особого типа, чья жизненная энергия намного превышает среднестатистический уровень и чьи действия резко повышают геополитический статус этноса, выводя его на новый качественный уровень. Теория «пассионарности» представляет собой развитие темы «евразийского отбора» и «идеократии», так как основным качеством «пассионария», по Гумилеву, является *способность человека отказаться от материальных благ во имя определенного нравственного, общественного или религиозного идеала*.

Наследие Гумилева является передаточным звеном от первой волны евразийства к неоевразийству. Сам себя Гумилев называл «последним евразийцем». В каком-то смысле это так и было. Его обширное творчество является завершением определенного цикла в становлении евразийской мысли.

Неоевразийство

К концу 80-х годов XX века в СССР сложилась именно та ситуация, которую прогнозировали евразийцы. В статье «Евразийцы и государство» Н.Н.Алексеев писал:

«Путем постепенной эволюции, как того желают и как это предполагают демократы, однопартийный коммунистический режим заменится многопартийным, в западном или полузападном смысле этого слово. Отколется оппозиция, будет легализован этот раскол (…) Советское государство превратится в нечто вроде того, что временами можно было наблюдать в Европе «второго сорта». (…) Спрашивается, каково должно быть наше отношение к принципу партийности в случае некоторой более или менее длительной стабилизации такого режима? (…) … с водворением названного режима для нас настанет момент, когда мы принуждены будем вступить в политическую борьбу как определенная политическая группировка среди других политических группировок. Тогда серьезно станет вопрос о превращении евразийства в политическую партию».

Фактически, так оно и вышло, только не в 30-е как надеялись евразийцы, а полвека спустя. Эстафету евразийцев 20-30-х годов в середине 80-х подхватили *неоевразийцы*.

Неоевразийцы сложились в сплоченную группу во второй половине 80-х. В отношении либеральной демократии и западнических реформ они заняли враждебную позицию, выступив в рядах «патриотической оппозиции», где большинством были оттесненные от власти коммунисты. С этого момента начинается новый этап истории евразийства – современный. Первые самостоятельные декларации евразийской группы в политическом ключе появились вскоре после смерти Льва Николаевича Гумилева. «Последний евразиец» не стал, увы, свидетелем политического возрождением мировоззрения, которому он отдал всю свою жизнь.

Неоевразийство теоретически опиралось на возрождение классических принципов этого движения на качественно новом историческом этапе, превращая эти принципы в основу идеологической, мировоззренческой и политической *программы*. Наследие евразийской классики было взято как мировоззренческое основание для идейной (политической) борьбы в пост-советский период как духовно-политическая платформа *«интегрального патриотизма»* (по ту сторону деления на «красных» и «белых»). Эта идеологическая,

мировоззренческая и политическая *актуализация* принципиально отличает неоевразийство от трудов *историков*, занимавшихся евразийством как идейным и социально-политическим феноменом прошлого. «Археологией» и библиографией евразийства, а также развитием взглядов Льва Гумилева строго в рамках исторической науки занимались разные группы (Кожинов, Новикова, Сизямская, Шишкин, Ключников, Балашов и т.д.). Но активно и адресно взяли евразийство на вооружение единицы. Их-то и следует называть в строгом смысле *«неоевразийцами»*.

Развитие неоевразийцами классических евразийских тезисов

Неоевразийцы возродили основные положения классического евразийства, приняли их в качестве платформы, отправной точки, теоретической базы и основы для дальнейшего развития и практического применения. В теоретической области неоевразийцы значительно развили основные принципы классического евразийства с учетом широкого философского, культурного и политического контекста идей XX века. Каждое из основных положений евразийской классики получило концептуальное развитие.

Тезис кн. Н.С.Трубецкого *«Запад (Европа) против человечества»* дополняется германской политической философией «консервативно-революционного» направления (О.Шпенглер, В.Зомбарт, К.Шмитт, А.Мюллер ван ден Брук, Л.Фробениус, Э.Юнгер, Ф.Юнгер, Ф.Хильшер, Э.Никиш и т.д.), европейским традиционализмом (Р.Генон, Ю.Эвола, Т.Буркхардт, Ф.Шуон, Г. да Джорджо и т.д.), «новой левой» критикой западного капитализма (Ж.Батай, Ж.-П.Сартр, Г.Дебор, М.Фуко, Ж.Делез), марксистской критикой «буржуазного строя» (А.Грамши, Д.Лукач и т.д.), европейскими «новыми правыми» (А.де Бенуа, Р.Стойкерс и т.д.).

В *«критику романо-германской цивилизации»* вносится важный акцент, поставленный на приоритетном отвержении англосаксонского мира, США. В духе немецкой консервативной революции и европейских «новых правых» «западный мир» дифференцируется на «атлантические США + Англия» и «континентальную (собственно, романо-германскую) Европу», при этом континентальная Европа рассматривается как явление геополитически *нейтральное* и могущее стать положительным. Термин «романо-германский» в неоевразийстве не употребляется (в отличие от классического евразийства), намного чаще в качестве негативной категории говорится об «атлантизме», «англосаксонском мире», «мондиализме» («глобализме»), «новом мировом порядке», «планетарном либерализме».

Тезисы *«месторазвитие»* и *«географический детерминизм»* получают фундаментальное парадигмальное значение, сопрягаются с «пространственным мышлением», «синхронизмом», отказом от идеи «универсальной истории» и историцизма в целом.

Неоевразийство выдвигает идею тотальной ревизии истории философии с позиций «пространства». В этом обобщаются самые разнообразные модели циклического взгляда на историю — от И.Данилевского до О.Шпенглера, А.Тойнби и Л.Гумилева.

Наиболее полного выражения этот принцип получает в контексте *традиционалистской философии*, которая радикально отвергает идеи «эволюции» и «прогресса» и развернуто обосновывает это отвержение подробными метафизическими выкладками. Отсюда традиционалистские теории «космических циклов», «множественного состояния бытия», «сакральной географии» и т.д. Основные принципы теории циклов развернуто представлены в трудах Р.Генона (и его последователей Т.Буркхардт, М.Элиаде, А.Корбен) *.

Полностью реабилитируется понятие «традиционное общество», которое либо не знает «истории», либо релятивизирует ее обрядами и мифами «вечного возвращения». История

России видится не просто как одно из месторазвитий, но как авангард «пространственных» систем («Восток»), противопоставленных «временным» («Запад») *.

Тезис *«неославянофильства»* уточняется в сторону противопоставления народов Востока народам Запада, особый положительный акцент ставится на великороссах в отличие от западных славян. Это не противоречит классикам евразийства, но развивает и заостряет их интуиции (это видно уже у Гумилева). Народы Запада квалифицируются как носители «профанного» начала, в отличие от «сакральной» структуры народов Востока (и Третьего мира). Для славян, а еще точнее, для автохтонов России-Евразии не просто требуется «равноправие» наряду с другими европейскими народами (как можно понять ранних славянофилов), но центральное место в авангарде народов всего мира, стремящихся противостоять «глобализации Запада». Это предельная форма универсализации национального мессианства в новых постсоветских терминах. От собственно «славянофильства» в неоевразийстве остается любовь к национальным корням русского народа, повышенная чувствительность к старообрядчеству, критичность в отношении петровских реформ. При этом подчеркивание расового родства славян между собой не акцентируется, так как культурно, конфессионально, геополитически и цивилизационно славяне глубоко различны. Вслед за К.Леонтьевым неоевразийцы подчеркивают: «славяне есть, славизма (в смысле расового единства, осознанного как основа интеграционного проекта) нет». В некоторых случаях определение «славянофил» в последнее время может выступать как антитеза определению «евразиец», что несет смысл противопоставления патриота с этнорасистскими (ксенофобско-шовинистическими) наклонностями патриоту, осознающему свою идентичность геополитически и цивилизационно. *Туранский фактор*, позитивно оцененный классиками евразийства в становлении российской государственности, рассматривается в более широком контексте – как положительное влияние традиционного и сакрального Востока, оказанное на русских, занимавших промежуточное положение между Европой и Азией. Функция Турана осмысляется в терминах сакральной географии и священной истории.

Диалектика национальной истории доводится до окончательной «догматической» формулы, с включением историософской парадигмы «национал-большевизма» (Н.Устрялов) и его исторического и методологического осмысления (М.Агурский) *.

Тезис *«евразийского отбора»* пополняется методологией школы В.Парето, тяготеет к реабилитации «органической иерархии», обретает некоторые ницшеанские мотивы, развивается учение об «онтологии власти», о православном «катехоническом» значении власти в Православии. Идея «элиты» дополняется конструкциями европейских традиционалистов, исследовавших кастовую систему древних обществ, онтологию и социологию каст (Р.Генон, Ю.Эвола, Ж.Дюмезиль, Л.Дюмон). Гумилевская теория «пассионарности» ложится в основу концепции «новой евразийской элиты».

Тезис *«демотии»* пополняется политическими теориями «органической демократии» от Ж.-Ж.Руссо до К.Шмитта, Ж.Фройнда, А.де Бенуа, А.Мюллера ван ден Брука. Определение неоевразийского понимания «демократии» («демотии») как *«соучастия народа в своей собственной судьбе»* (Артур Мюллер ван ден Брук).

Тезис *«идеократии»* фундаментализируется апелляциями к идеям консервативной революции, «третьего пути», учитывается полной опыт советской, израильской, исламской, фашистской идеократий, анализируются причина их исторического провала. Критически переосмысляется качественное содержание идеократий XX века, разрабатывается последовательная критика советского периода (доминация количественного подхода, профанические теории, диспропорция классового подхода).

Новые элементы неоевразийской теории

К развитию идей классических евразийцев добавляются ряд концептуальных моментов.

— *Философия традиционализма* (Р.Генон, Ю.Эвола, Т.Буркхардт, А.Корбен), идея радикального упадка «современного мира», глубинное исследование Традиции. Глобальная концепция «современного мира» (негативная категория) как антитезы «мира Традиции» (позитивная категория) придает критике западной цивилизации фундаментальный метафизический характер, уточняет эсхатологическое, кризисное, фатальное содержание основных процессов, — интеллектуальных, технологических, политических, экономических, — исходящих с Запада. Интуиции русских консерваторов от славянофилов до классических евразийцев дополняются фундаментальной теоретической базой *.

— *Исследование структур сакрального* (М.Элиаде, К.Г.Юнг, К.Леви-Стросс), представление об архаическом сознании как о парадигмальном манифестационистском комплексе, лежащем в основе культуры. Приведение многообразия человеческой мысли, культуры к древнейшим психическим слоям, где сосредоточены фрагменты архаических ритуалов инициации, мифы, изначальные сакральные комплексы. Интерпретация содержания современной рациональной культуры через систему дорациональных древних верований *.

— *Поиск изначальной символической парадигмы пространственно-временной матрицы, лежащей в основе обрядов, языков и символов* (Г.Вирт, палео-эпиграфические исследования). Стремление на основании лингвистических («ностратика», Свитыч-Иллич), эпиграфических (рунология), мифологических, фольклорных, обрядовых и иных памятников воссоздать изначальную картину «сакрального мировоззрения», общего для всех древних народов Евразии, нахождение общих корней *.

— *Учет развития геополитических идей на Западе* (Х.Макиндер, К.Хаусхофер, Й.Лохаузен, Н.Спикмен, З.Бжезинский, Ж.Тириар и т.д.). Роль геополитических закономерностей в истории XX века оказалась настолько наглядно подтвержденной, что геополитика стала самостоятельной дисциплиной. В рамках геополитики сами понятия «евразийство», «Евразия» приобрели новый более широкий, нежели ранее, смысл. «Евразийством» в геополитическом смысле начиная с некоторых пор стали обозначать *континентальную конфигурацию стратегического блока* (существующего или потенциального), созданного вокруг России или на ее расширенной основе и противодействующего (активно или пассивно) стратегическим инициативам противоположного геополитического полюса — «атлантизма», во главе которого с середины XX вв. утвердились США, сменив на этом постуАнглию. Философия и политическая идея русских классиков евразийства в такой ситуации были осознаны как наиболее последовательное и емкое выражение (дополнение) «евразийства» в стратегическом и геополитическом смысле. Благодаря интенсивным и креативным геополитическим исследованиям неоевразийство становится развитой методологической системой *.

Особо выделяется значение пары «Суша-Море» (по Карлу Шмитту) и ее проекция на многомерные явления — от истории религий до экономики.

— *Поиск глобальной альтернативы «мондиализму»* («глобализму»), как ультрасовременному феномену, резюмирующему все то, что оценивается евразийством (и неоевразийством) со знаком минус. «Евразийство», в широком смысле, становится концептуальной платформой «антиглобализма» или «альтернативного глобализма». «Евразийство» обобщает все современные тенденции, отказывающиеся признавать

«объективное» и тем более «позитивное» содержание «глобализма», придает антиглобалистской интуиции новый характер доктринального обобщения.

— *Ассимиляция социальной критики «новых левых» в «право-консервативной интерпретации»* (переосмысление наследия М.Фуко, Ж.Делеза, А.Арто, Г.Дебора). Освоение критической мысли противников современного западного буржуазного строя с позиций анархизма, неомарксизма и т.д. Это концептуальное поле представляет собой развитие на новом этапе «левых» («национал-большевистских») тенденций, присутствовавших и у ранних евразийцев (Сувчинский, Карсавин, Эфрон), а также методологию взаимопонимания с «левым» крылом «антиглобализма».

— *Экономика «третьего пути», «автаркия больших пространств»*. Применение к российской постсоветской действительности моделей «гетеродоксальной» экономики. Применение теорий «таможенного союза» Ф.Листа. Актуализация теорий С.Гезелля, Й.Шумпетера, Ф.Перру, новое «евразийское» прочтение Кейнса.

Значение евразийства для философии политики

Евразийское мировоззрение является показательным примером того, как на практике выражается Политическое – через осмысление исторических корней и выработку проектов будущего, через применение исторических и пространственных парадигм, через позиционирование собственной страны, державы, культуры в контексте других стран, держав и культур. Евразийский пример чрезвычайно ценен не столько своими реальными историческими успехами в области «Realpolitik», сколько удивительной теоретической и концептуальной стройностью. Если евразийцы в политической истории России занимали в прошлом весьма скромное место, то, с точки зрения полноценности, гармоничности, продуманности и, своего рода, изящества, их доктрина не имеет равных ни среди «левых» (прогрессистских), ни среди «правых» (консервативных) идеологий. Если историки и политологи могут уделить евразийству всего несколько строк в своих учебниках и курсах, для тех, кто изучает философию политики – это явление принципиальное, которое требует внимательного, глубокого и тщательного изучения.

Примечания

Н.С.Трубецкой "Наследие Чингисхана", М., 1998.

Еще в XVI в. старообрядцы противопоставляли Русь и Россию. "Россия" – это произнесение "Руси" на латинский манер. В самом этом названии присутствует брезгливость к собственному языку, обусловленная тем, что после определенного момента мы стали смотреть на себя глазами Европы.

См. Н.Н.Алексеев "Русский народ и государство", М., 1998.

Н.Е.Алексеев «Русский Народ и государство», указ. соч. стр. 173.

Э.Хара-Даван «Русь Монгольская», М., 2000.

См. А.Дугин «Абсолютная Родина», М., 1998, там же – «Пути Абюсолюта», «Мистерии Евразии» «Метафизика Благой Вести».

См. А.Дугин «Основы геополитики», указ. соч.

См. А.Дугин «Русская вещь», М., 2001.
М.Агурский «Идеология национал-большевизма», Париж, 1980. Agursky Mikhail «The third Rome national Bolshevism in the USSR» foreword by Leonard Schapiro. Boulder Westview Press, 1987.
Устрялов Н.В. «Понятие государства», Харбин, 1931; «Элементы государства», Харбин, 1932; «Россия (у окна вагона)», Харбин, 1926; «Patriotica» из сборника «Смена Вех» (1921); Устрялов Н.В. «Проблема прогресса», Харбин, 1931 -- Москва, 1998; «О национальной проблеме у первых славянофилов», М., 1916; «О политической доктрине славянофильства», Харбин, 1925.

См. А. Дугин "Абсолютная Родина", М., 1999, "Конец Света", М., 1997, A. Dugin "Julius Evola et le consevatisme russe", Roma, 1997.

См. А. Дугин "Эволюция парадигмальных оснований науки", М. 2002.

См.А. Дугин «Гиперборейская Теория», М., 1993.

См. А.Дугин «Основы геополитики», указ. соч.

БИБЛИОГРАФИЯ

Абрамов Ю.К. Американская партийная модель // США: ЭПИ. 1992. №2

Августин бл. Творения. Киев,1901-1912

Авторитаризм и власть // Социально-политический журнал. 1997. №3

Авторитаризм и демократия в развивающихся странах. М., 1996

Агаев С.Л. Иран: между прошлым и будущим. М., 1987

Агурский М. Идеология национал-большевизма. Париж, 1980

Адорно Т. К логике социальных наук // Вопросы философии. 1992. N 10

Азроянц Э.А.Глобализация: Катастрофа или путь к развитию? М., 2002

Акаев В. Чечня. Суфийские братства и ваххабиты. // Азия и Африка сегодня. 1998, № 6

Акимов А. В., Лунев С. И., Салицкий А. И. Китай, Индия, Россия – состояние и перспективы сотрудничества//М., Восток № 4, 2001

Аксаков К.С. Полное собрание сочинений т.1-3. М.,1861-1880

Алексеев Н.Н. Русский народ и Государство. М., 2000

Алексеева Т.А. Предмет политической философии // Полис. 1992. N 3

Алмонд Г., Верба С. Гражданская культура и стабильность демократии. // Полис.1992. №4

Альтернативные пути к ранней государственности. Отв. ред. Н.К.Крадин, В.А.Лынша). Владивосток, 1995

Амелин В.Н. Социология политики. М., 1992. С. 14-15

Аникевич А.Г. Политическая власть: вопросы методологии исследования. Красноярск, 1986

Анохин М.Г. Политические системы: адаптация, динамика, устойчивость. М., 1996

Антология даосской философии. М., 1994

Ануфриев Е., Лесная П. Российский менталитет как социально-политический феномен // Социально-политический журнал. 1997. №3-7

Анцупов А.Я., Шипилов А.И Конфликтология. М., 2002

Арабаджян А. Иранская революция: причины и уроки // Азия и Африка сегодня. 1986

Арендт Х. Истоки тоталитаризма. М., 1996

Аристотель. Сочинения. 1975-1984

Арон Р. Демократия и тоталитаризм. М., 1993

Арон Р. Мнимый марксизм. М., 1993

Архаическое общество: Узловые проблемы социологии развития. (отв. ред. А.В.Коротаев, В.В.Чубаров). ч.1–2. М., 1991

Асмус В.Ф. Античная Философия. М.,1976

Асмус В.Ф. История античной философии. М., 1965

Ашин Г.К. Элитология. – М., 1995

Байбаков С.А. История образования СССР: итоги и перспективы изучения. М., 1997

Байдаков А.И. Очерки истории российской внешней разведки. В 4 томах, М., 1999

Бакунин М.А. Философия. Социология. Политика. М.,1989

Балезин А.С. Африканские правители и вожди в Уганде. М., 1986

Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989

Барулин В.С. Социально-философская антропология. М., 1994

Баталин Н. Сказание об Индийском царстве, Воронеж, 1876

Бауман 3. Социологическая теория постсовременности // Социологические очерки. Ежегодник. М., 1991

Башляр Г. Грезы о воздухе. М.,1999

Башляр Г. Новый рационализм. М.,1987

Беме Яков Aurora или Утренняя заря в восхождении. М., 1914

Бемер Г. История ордена иезуитов. М., 2002

Бентам И. Введение в основание права и нравственности. Избранные сочинения. СПб., 1868, т. 1

Бентам И. Избранные сочинения, т. 1. СПб, 1867

Бенуа Ален де Хайек: закон джунглей.//Элементы № 5, М., 1994

Бергер П. Понимание современности // Социологические исследования. – М., 1990. № 7.

Бергсон А. Собр. соч., т.1 М., 1992

Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990

Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989

Берк Э. Защита естественного общества // Эгалитаристские памфлеты в Англии середины XVIII в. М., 1991

Берк Э. Размышления о революции во Франции. М., 1993

Берк Э. Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного. М., 1979

Бжезинский З.. Великая шахматная доска. М., 1997

Библия, Новый Завет. В русском переводе с параллельными местами.

Бирюков Н.И., Сергеев В.М. «Соборность» как парадигма политического сознания // Полис. 1997. №3

Блок М. Апология истории или ремесло историка. М., 1986

Блондель Ж. Политическое лидерство. М., 1992

Богомолов А.С. Античная философия. М., 1985

Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция // Философия эпохи постмодерна. / Сб. переводов и рефератов. Минск, 1996

Бодрийяр Ж. Эстетика иллюзий, эстетика утраты иллюзий // Элементы, №9, 1998

Болл Т. Власть // Полис, М., 1993. N 5

Бонгард-Левин Г.Н., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М.,1985.

Бро Ф. Политология. М., 1992

Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М., 1983

Бузгалин А.В.Ренессанс социализма (курс лекций, прочитанных в Молодежном университете современного социализма). М., 2003

Бурдье П. Начала. М., 1994

Бурдье П. Социология политики. М., 1993

Бутенко А.П., Миронов А.В. Государство и гражданское общество // Соци-ально-политический журнал. 1997. № 1

Бэкон Ф. Новая Атлантида. — Соч. в 2-х томах. М., 1972, т. 2

Бэкон Ф. Сочинения. М.,1978

Бэлл Д. Грядущее постиндустриальное общество. М.,1999

Вайнштейн О.Б. Homo deconstructivus: философские игры постмодер-низма //Апокриф. Культурологический журнал. М., 1992 №2

Васильев В.А. Гражданское общество: идейно-теоретические истоки // Соци-ально-политический журнал. 1997. № 4

Васильев В.А. Социальные интересы: единство и многообразие // Социально-политический журнал. 1995. №3

Васильев Л.С. История Востока. М., 1998

Вебер М. Избранные произведения. М., 1990

Вельш В. «Постмодерн». Генеалогия и значение одного спорного понятия // Путь. Международный философский журнал. М., 1992, №1

Вернадский Г.В. Начертание русской истории. Прага, 1927

Вернадский Г.В. Опыт истории Евразии. Берлин, 1934

Верт Н. История советского государства. М., 1995

Вивенза Ж.М. От формальной доминации капитала к его реальной доминации.// Элементы № 7 М., 1995

Вико Дж. Собрание сочинений. М., 1986

Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. В 2 т. СПб., 1908

Витгенштейн Л. Философские работы: В 2ч. М., 1994

Власть и демократия: зарубежные ученые о политической науке. Сб. статей. М., 1992

Власть: очерки современной политической философии Запада. М., 1989

Волоцкий Иосиф Просветитель. Волоцкий монастырь, 1994

Вольтер Философские сочинения. М., 1989

Вятр Е. Социология политических отношений. М., 1979

Гадамер Х.Г. Истина и метод. М., 1988

Гайденко П.П. История греческой философии в ее связи с наукой. М., 2000

Гайденко П.П. Хайдеггер и философская герменевтика // Новые течения философии в ФРГ. М., 1986

Галкин А.Н. Становление политической науки: от философии политики к политическому моделированию. М., 1991

Гаман-Голутвина О.В. Политические элиты России. М., 1998

Ганнел Д. Политическая теория: эволюция отрасли // Вестник Московского университета. Сер. 12. Социально-политические исследования. 1993. № 1

Гваттари Ф. Язык, сознание и общество (О производстве субъективности) // ЛОГОС. Кн. 1. Л., 1991

Гвишиани Дж.М. Организация и управление. М., 1998

Гегель. Соч. М.;Л.,1929

Геллер М., Некрич А. Утопия у власти. История Советского Союза с 1917 года до наших дней. тт. 1 – 2 . М., 1995

Геллнер Э. Нации и национализм. М., 1991

Геллнер Э. Условия свободы: гражданское общество и его исторические соперники. М., 1995

Генон Р. Духовное владычество и светская власть. М., 2000

Генон Р. Кризис современного мира. М., 1991

Генон Р. Символы священной науки. М., 1997

Генон Р. Царство количества и знамения времени. М., 1994

Генон Р. Царь мира. М., 1995

Гердер И.Г. Избранные сочинения. М. – Л., 1959

Гермес Трисмегист Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. М., 2001

Герцен А.И. Собр.соч. т.1-30. М.,1954-1964

Гидденс Э.Э. Постмодерн //Философия истории. – М., 1995

Гоббс Т. Избранные произведения в 2 т., М., 1964

Гобозов И. А Философия политики, М. 1998

Годинер Э.С. Политическая антропология о происхождении государства. Этнологическая наука за рубежом: проблемы, поиски, решения. М., 1991

Голосов Г.В. Сравнительная политология. Новосибирск, 1995

Горбачевский В.Ф. Постмодернизм и правовая идея //Проблема интеграции философских культур в свете компаративистского подхода:

Материалы конференции. СПб, 1996

Горюнов В.П. От цивилизации к постцивилизации: Постановка проблемы в свете теории соц. относительности // Человек и современный мир: методологические и методические вопросы. СПб., 1977

Государство и гражданское общество // Соци-ально-политический журнал. 1997. №4

Грей Дж.Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности., М., 2003

Грейвс Р. Мифы Древней Греции. М., 1992

Гречко П.К. Концептуальные модели истории. М., Логос, 1995

Гройс Б. Да, апокалипсис, да, сейчас // Вопросы философии. 1993 № 3

Гулыга А.В. Гердер. М., 1963

Гумилев Л. В поисках вымышленного царства. М., 2002

Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М., 1967

Гумилев Л. Древняя Русь и Великая Степь. М., 1992

Гумилев Л.Н. Хунну. М., 1960

Гумилев Л.Н. Открытие Хазарии. М., 1966

Гумилев Л.Н. О термине "этнос" //Доклады отделений комиссий Географического общества СССР. Вып. 3. 1967

Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1989

Гутман М.Ю. Политология в таблицах, схемах и понятиях. СПб.,2000

Гуттенберг Б. Теория демократии // Полис. 1991. № 4

Давлетшина Н.В., Кимлика Б.Б., Кларк Р.Дж., Рей Д.У. Демократия: госу-дарство и общество. М., 1995

Давыдов Ю. Современность под знаком «пост»// Континент. М., Париж. 1996. № 89

Даль Р. Введение в теорию демократии. М., 1992

Данилевский Н. Россия и Европа. М., 1991

Дарендорф Р. Дорога к себе: демократизация и ее проблемы в Восточной Европе // Вопросы философии. 1990. № 9

Дебор Ги Общество Спектакля, М., 2000

Декарт Р. Сочинения. В 2 т. М.,1989

Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. М., 1990

Делез Ж., Гваттари Ф. Ризома // Философия эпохи постмодерна. / Сб. переводов и рефератов. Минск, 1996

Делёз Жиль. Логика смысла. М.,1995

Деррида Ж. Московские лекции. Свердловск, 1991

Джемс У. Многообразие религиозного опыта. СПб, 1992

Дженкс Ч. Язык архитектуры постмодернизма. М., 1997

Джефферсон Т.Избранные сочинения//Американские просветители. М.,1969. т.2

Джилас М. Лицо тоталитаризма. М., 1993

Джордан Г. Группы давления, партии и социальные движения: есть ли потребность в новых разграничениях? // МЭ и МО. 1997. №1

Диоген Лаэртский О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979

Дмитриев А.В., Латыпов В.В., Хлопьев А.Т. Неформальная политическая коммуникация. М., 1997

Добаев И.П. Исламский радикализм в международной политике. Ростов н/д, 2000

Добаев И.П. Ислам и политика. М., 2001

Добаев И.П. Ислам и исламизм. М., 1999

Дорошенко Е.А. Шиитское духовенство в двух революциях. М., 1998

Древнекитайская философия в 2 т.М., 1972-1973

Дугин А. Абсолютная Родина. М., 1998

Дугин А. Гиперборейская теория. М., 1993

Дугин А. Дух постмодерна и новый финансовый порядок // Философия хозяйства 1999, №1

Дугин А. (под редакцией) Евразийский Взгляд. М., 2002

Дугин А. Евразийский Путь М., 2002

Дугин А. L`Empire et la liberte (о парадоксах гражданственности в русской культуре) // Философия хозяйства, 2002, №4

Дугин А. Загадка социализма // Философия хозяйства, 2000, №5, с. 68-80

Дугин А. Капитализм: индивидуальное и общественное (в марксисткой и традиционалистской перспективах) // Философия хозяйства, 2002, №1, с. 163-168

Дугин А.Конец пролетарской эры// Советская Литература №1, М.,1991

Дугин А. (под ред.) Конец Света (альманах по истории религий) М., 1997

Дугин А. Консервативная Революция. М.,1994

Дугин А. Контриинициация// Конец Света, М., 1998

Дугин А. Метафизика Благой Вести. М., 1996

Дугин А. Мистерии Евразии, М., 1996

Дугин А. (под редакцией) Наш Путь. М., 1998

Дугин А. О семантике процесса редефинизации социализма на новом историческом этапе (философский аспект) // Философия хозяйства, 2000, №6

Дугин А. (под ред.) Основы Евразийства. М., 2002

Дугин А. Основы геополитики. М., 4 изд. (дополненное) 2000

Дугин А. Конспирология М., 1993

Дугин А. Мистерии Евразии. М., 1996

Дугин А.Г. Постмодерн?//Элементы №9, М., 1999

Дугин А.Г. Постмодерн или ультрамодерн? // Философия хозяйства, 2003, №3

Дугин А.Г. Преодоление капитализма // Философия хозяйства, 2002, №3

Дугин А. Пути Абсолюта. М., 1991

Дугин А. Русская Вещь т.1 М., 2001

Дугин А. Русская Вещь т.2 М., 2001

Дугин А. Тамплиеры Пролетариата. М., 1997

Дугин А. Теоретические источники нового социализма (ортодоксия и гетеродоксия в экономической мысли) // Философия хозяйства, 2000, №6, с. 90-111

Дугин А. Философия традиционализма. М., 2002

Дугин А. Финансизм как высшая стадия развития капитализма // Экономическая теория на пороге XXI века в. – 4 Финансовая экономика. Под редакцией Ю. Осипова, Е. Зотовой, В. Белолипецкого – М., 2001

Дугин А.Г. Эвапоризация фунтаментала в «новой экономике» (проблема онтологии турбокапитализма) // Экономическая теория на пороге XXI века в. – 6 в 2-х книгах, книга 1: Философия хозяйства, книга 2: Теоретическая экономия под редакцией Ю. Осипова, Е. Зотовой, – М., 2002

Дугин А. Эволюция национальной идеи Руси (России) на разных исторических этапах //Основы Евразийства. М., 2002

Дугин А. Эволюция парадигмальных оснований науки. М., 2002

Дугин А. Экономические аспекты неоевразийства (либерал-евразийство) // От Сциллы к Хабриде: Актуальный опыт России (под редакцией Ю. Осипова, Е. Зотовой, О. Иншакова, Н. Ващекина), в 2 томах. Том 1. М. – Волгоград: Издательство Волгоградского Государственного Университета, 2002

Дугин А. Эсхатологический смысл современного либерализма // Философия хозяйства, 1999, №3

Дэвид-Ниль А. Мистики и маги Тибета М. 1991

Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986

Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991

Жак Деррида в Москве: Деконструкция путешествия. М.,1993

Журавлёв В.В. Быть или не быть российской национальной идее. Становление институтов гражданского общества: Россия и международный опыт. (Материалы международного симпозиума 31 марта – 1 апреля 1995 г.). М., 1995

Журавлёв В.В. Радикальные экономические преобразования в России: исторический опыт и современность.// Обновление России: трудный поиск решений. Вып. 2. М., 1994

Загпонский Д. Что такое модернизм? //Контекст, 1974. Литературно-теоретические исследования. М., 1975

Замятин Е.Мы.//Знамя, 1988, № 4, 5

Зарубежная политическая наука: Методология, обучение, анализ политических процессов. М., 1994

Засурский И. Массмедиа Второй республики. М., 1999

Земцов А.В., Мухаев Р.Т. Политология. Конспект лекций. М., 2003

Зеньковский С. Русское Старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века. München, 1970

Зеркин Д.П. Основы политологии. Ростов н/Д., 1999

Зибер Н.И. Очерки первобытной экономической культуры. Харьков, 1924

Зизаний С. Казанье святаго Кирилла, патриаръхи Иерусалимъскаго, о антихристе и знакох его, з розширениемъ науки против ересей розъных. Вильна, 1596

Зиновьев А. П. Политология. М., 2001

Зомбарт В. Буржуа. М., 1994

Зомбарт В. Современный капитализм, т. 1-2, М., 1903-05, т. 3, М. -Л., 1930

Зомбарт В. Социализм и социальное движение в 19 столетии, СПБ, 1902

Зотов А.Ф. Политология как учебная дисциплина // Политология и современный политический процесс. М., 1990

Зомбарт В. Социология. М., 2003

Зяблюк Н.Г. Лоббизм в США как политический институт // США: ЭПИ. М., 1995№1,2

Из глубины. Сборник статей о Русской Революции. М., 1990

Из истории политической философии. Ред. Т.А. Алексеева. М., 1992.

Ильин В.В., Ахиезер А.С. Российская государственность: истоки, традиции, перспективы. М., 1995

Ильин В.В.Политология, М., 2002

Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996

Ильин М.В. Ритмы и масштабы перемен: о понятиях «процесс», «изменение» и «развитие» в политологии // Полис. 1993. №2

Илюшечкин В.П. Эксплуатация и собственность в сословно-классовых обществах. М., 1990

Иноземцев В.Л. Современный постмодернизм: конец социального или вырождение социологии? // Вопросы философии. М., 1998, № 7

Иордан М., Кузеев Р., Червонная С. Ислам в Евразии (современные этические и эстетические концепции суннитского Ислама) М., 2001

Иранская революция 1978-1979: Причины и уроки. М., 1989

Исаев Б. А. Зарождение, становление и функционирование партийной системы современной России. СПб, 1997

Исаев Б. А. Теория партий и партийных систем и методо-логия исследования российской партиомы. СПб, 1998

Ислам в современной политике стран Востока. М., 1986

История первобытного общества. т.1, 2,3 М., 1988

История политических партий России. Под ред. А. И. Зевелева. М., Высшая школа, 1994

История современной России 1985-1994: Экспериментальное учебное пособие. Ред. колл.: О.В. Волобуев, В.В. Журавлёв и др. Авт. колл.: В.В.

Журавлёв, Л.Н. Доброхотов, В.Н. Колодежный, М., 1995

История философии. Запад-Россия-Восток. Книга первая, М., 1995

Кальвин Жан Наставление в христианской вере. Grand Rapids, 1998

Каменская Г.В., Родионов А.Н. Политические системы современности. М., 1994

Кандо Т. Постмодернизм: старое вино в новых мехах? // Рубежи. М., 1997. №№10/11.

Канетти Э. Масса и власть. // Человек нашего столетия. М., 1990

Кант И. Сочинения в шести томах. М., 1969

Капитализм и шизофрения. Беседа Катрин Клеман с Ж. Делезом и Ф. Гваттари // Ежегодник. Ad Marginem. М., 1994.

Капустин Б. Г. Что такое «политическая философия» // Полис. 1996. N5

Карр Э. История Советской России. т. 1 . М., 1990

Касьянов В.В. Политология. М., 2003

Качанов Ю.Л. Политическая топология: структурирование политической действительности. М., 1995

Кейзеров Н.М. Власть и авторитет. Критика буржуазных теорий. М., 1973

Кейнс Дж.М. Общая теория занятости, процента и денег. Петрозаводск, 1993

Керн К. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996

Кирилова книга. Гродно, 1786

Киркегор С. Страх и трепет. Киев, 1994

Киссенджер Г. Дипломатия. М., 1997

Китайская философия: Энциклопедический словарь. М., 1994

Книга о вере единой истинной православной и о святей церкви восточной, и о изряднейших правоверных сложениях, от божественнаго писания вкратце избрана. М., 7156 (1648).

Коваленко Б.В., Пирогов А.И., Рыжов О.А. Политическая конфликтология. М. 2002

Коваль Б.И., Ильин М.В. Власть Versus политика // Полис. 1992. N 5

Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998

Козлихин И.Ю. Политология. Юридический центр Пресс, 2002

Козырев Г.И. Введение в политологию. М., 2003

Кола Д. Политическая социология. М., 2001

Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980

Кон Н. В погоне за тысячелетием. Лондон, 1972

Кондорсе Ж.А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936

Конец Света (альманах по истории религии), М., 1998

Конрад Н.И. Запад и Восток, М., 1966

Конституция Российской Федерации. Комментарий. / Под общ. ред. Б.Н.Топорнина, Ю.М.Батурина, Р.Г.Орехова. М., 1994

Конституция Российской Федерации. М., 1993

Конт О. Позитивизм и наука. М., 1975

Конфуций Уроки мудрости. М., 2000

Копыстенский Захария Палинодия // Памятники полемической литературы в Западной Руси. кн. I. СПб, 1878

Косарев А.Ф. Философия мифа. М., 2000

Кравченко И.И. Политика, наука и утопия // Драма обновления. М., 1990

Круглов М.Б. Технология власти: Мифы и реальность истории России. М., 1997

Куббель Л.Е. Очерки потестарно-политической этнографии. М., 1988

Куббель Л.Е. Формы, предшествующие капиталистическому производству Карла Маркса и некоторые аспекты возникновения политической организации.//Советская этнография, М., 1987, № 3

Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. М.,1979-1980

Кун Т. Структура научных революций. М., 1977

Кууси П. Этот человеческий мир. М., 1988

Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб., 1998

Ламетри Сочинения. М., 1976

Лебедева М.М.Мировая политика. М., 2003

Левалуа К. Калки – Десятый аватара// Конец Света (альманах по истории религии), М., 1998

Левин И.Б. Гражданское общество на Западе и в России // Полис. 1996. № 5

Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983

Лейбниц Г. Сочинения. В 4 т. М.,1983-1989

Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. Москва, 1876

Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза. М., 1996

Лессинг Готхольд Эфраим Драмы. Басни в прозе. Мю,1972

Лиотар Ж.-Ф. Заметка о смыслах «пост» // Иностранная литература. М., 1994, №1

Лиотар Ж.-Ф. Ситуация постмодерна . Спб., 1998

Липсет С. Политическая социология // Американская социология: Перспективы. Проблемы. Методы. / Ред. Смелзер Н. М., 1972. С. 203-219.

Локк Д. Сочинения в трех томах. М., 1988

Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. М., 1989

Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957

Лосский В.Н. Догматическое богословие. М., 1991

Лукач Д. К онтологии общественного бытия. М., 1991

Лукин Н.М. Избранные труды. М. 1960

Лундестад Г.Восток, Запад, Север, Юг. Основные направления международной политики. 1945-1996 М., 2002

Макаренко В.П. Политическая социология: нормативный подход // Государство и право. 1992. N 7

Макиавелли Н. Избранные произведения. М., 1982

Малиновский Б. Магия, наука, религия // Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев. М., 1998

Мальбранш Н. Разыскания истины. СПб. 1906, т.2

Мамут Л.С. Этатизм и анархизм как типы политического сознания. М., 1989

Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений. М.,1955-1981

Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Киев, 1995

Массовая коммуникация в формировании современного социокультурного пространства // Социологические исследования. 2000. №8

Махабхарата, М., 2001

Международный журнал социальных наук. 1993. № 3

Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Киев, 2002

Мелентьева Н.В. Социалисты филадельфийского обряда// Элементы №8, М., 1997

Миллс Р.И. Властвующая элита. М., 1959

Милль Дж.С. Система Логики. СПб, 2003

Милль Дж.Ст. Утилитаризм. О свободе. СПб., 1900

Милославский Г.В. Центральная Азия в евразийской перспективе // Восток/Oriens. 1996, №5. С. 8.

Милый Ангел (альманах по истории религий), № 1, М., 1990

Мистерия Дао. Мир "Дао дэ цзина". М., 1996

Мировое политическое развитие: век XX. Под ред. Н.В.Загладина. М., 1995

Мисима Ю. Золотой храм. Исповедь маски. М., 1999

Моисеев Н.Н Расставание с простотой. М., 1998

Монтескье Ш. Л. Избранные произведения. М., 1955

Мосс М. Общества, обмен, личность, М. 1996

Мотрошилова Н. В. Рождение и развитие философских идей, М., 1991

Мэхэн А.Влияние морской силы на историю (1660-1783) М.-Л., 1941

Назаров М.М. Массовая коммуникация в современном мире: методология анализа и практика исследований. М., 1999

Нарта М. Теория элит и политика. М., 1978

Национализм: (Взгляд из-за рубежа). М., 1995

Неизвестная Россия. XX век. Т.т. 1 – 4. М., 1992 – 1993

Ницше Ф. Воля к власти. 1994

Ницше Ф. Так говорил Заратустра, М., 1990

Ницше Ф. Сочинения в 2 т. М., 1996

Нэсбитт Дж., Эбурдин П. Что нас ждет в 90-е годы. Мегатенденции. Год 2000. М., 1992

Ойзерман Т.И. Диалектический материализм и история философии. М., 1979

Орвелл Дж. 1984. М., 1989

Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. 1989. № 3

Основы политической науки. Под ред. В.П.Пугачева. М., 1993

Острогорский М. Демократия и политические партии. М., 1997

Охотский Е.В. Политическая элита и российская действительность. М., 1996

Павленко Ю.В. Раннеклассовые общества. М., 1989

Пайпс Р. Россия при большевиках. М., 1997

Палама св. Григорий Беседы. Москва, 1994

Панарин А.С. Политология. М., 2003

Панарин А.С. Философия политики. М., 1996

Пантин И. Посткоммунистическая демократия в России: осно-вание и особенности // Вопросы философии. 1996. № 6

Паншин В.И. Ритмы общественного развития и переход к постмодерну // Вопросы философии. М., 1998. №9

Парсонс Т. О понятии "политическая власть" // Зарубежная политическая мысль XX в. М., 1997.

Перегудов С.П. Организованные интересы и государство: смена парадигм // Полис. 1994. №2

Перегудов С.П. Политическое представительство интересов: опыт Запада и проблемы России // Полис. 1993. №4

Печчеи А. Человеческие качества, М., 1985

Платон. Сочинения в 3 т. М., 1968-1973

Плеханов Г.В. .К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. М., 1938

Плотин. Сочинения. СПб, 1995

Погодин, архимандрит Амвросий Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния, Джорданвилль, 1963

Позднеева Л. Д. Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая. М., 1967

Поздняков Э.А. Нация, национализм, национальные интересы. М., 1994

Покровский М.Н. Октябрьская революция. Сб. статей, М, 1929

Покровский М.Н. Русская история в самом сжатом очерке, ч. 1-3, М., 1920-23

Покровский М.Н. Русская история с древнейших времен до смутного времени, М., 1896-1899

Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. М., 1985

Политическая история России в партиях и лицах. Сост.: В.В. Шелохаев (руковод.). М., 1994

Политическая культура и власть в западных демократиях и в России. М., 1997

Политическая система общества: институты, режимы функционирования, способы изменения. Самара, 1997

Политическая социология. Под ред. Иванова В.Н., Семигина Г.Ю. М., 2000

Политический процесс: вопросы теории. М., 1994

Политология. Энциклопедический словарь. М., 1993

Поппер К. Логика и рост научного знания. М.,1998

Поппер К. Открытое общество и его враги. т. 1-2. М., 1992

Постмодернизм и культура. М., ИФАН, 1991.

Преснякова Л.А. Структура личностного восприятия политической власти // Полис.2000. №4

Проблема сознания в современной западной философии. ред. В.А. Подорога. М., 1989

Проблемы истории докапиталистических обществ (отв. ред. Л.В.Данилова). М., 1968

Проблемы политической философии. Ред. Т.А. Алексеева. М., 1991

Прокл Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972

Пугачев В.П., Соловьев А.И. Введение в политологию. М., 2000

Пэнто Р., Гравитц М. Методы социальных наук. М.,1972

Ранние формы политической организации: от первобытности к государственности. Отв. ред. В.А.Попов. М., 1995

Рассел Б. Власть // Зарубежная политическая мысль XX в.М., 1997

Рассел Б. История Западной философии. М., 1959

Решетников С.В. Политология. М., 2003

Рормозер Г. Кризис либерализма. Пер. с нем. М., 1996

Рорти Л. Постмодернистский буржуазный либерализм // Рубежи. М., 1997, № 10/11

Рорти Р. Прагматизм без метода // Логос. М., 1996. №8 Россия и Запад. М., 1994

Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения М., 1961

Савицкий П.Н. Континент Евразия, М., 1997

Сабуров Е.Ф. Власть отвратительна. М. 2003

Салмин А. М. Современная демократия: история, структура, куль-турные конфликты. М., 1992

Самарин Ю. Ф. Статьи. Воспоминания. Письма (1840— 1876). М., 1997

Сваранц А. Пантюркизм в геостратегии Турции на Кавказе. М., 2002

Селезнев Л.И. Политические системы современности: сравнительный анализ. СПб., 1995

Сент-Ив д'Альвейдр Александр Миссия Индии в Европе. СПб, 1910

Сергеев К.А. Ренессансные основания антропоценризма. СПб., 1993

Силичев Д.А. Ж. Деррида: Деконструкция или философия в стиле пост-модерн //Философские науки, 1992, №3

Синицина Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М., 1998

Скальник П. Понятие "политическая система" в западной социальной антропологии. //Советская этнография, 1991, № 3

Славный Б.И. Проблема власти: новое измерение // Полис. 1992. N 5

Славный Б.И. Человек и власть // Полис. 1992. N 6.

Смирнов Б.А. Политическая сфера общества. М., 2002

Смирнов П. С. Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. Исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. СПб., 1898

Смирнов П. С. История русского раскола старообрядства. СПб., 1895

Смит Адам Исследования о природе и причинах богатства народов. Москва, 1935

Сморгунов Л.В.Современная сравнительная политология. М., 2002

Сморгунова В.Ю. Гносеологические проблемы политической философии. СПб., 1997

Современный консерватизм. М., 1992

Соловьев А. И. Политология Политическая теория. Политические технологии . М., 2001

Соловьев А.И. Три облика государства — три стратегии гражданского общест-ва // Полис. 1996. №6

Соловьев А.И., Пугачев В.П. Введение в политологию. М., 2003

Спиноза Б. Избранные произведения. В 2 т. М.,1957

Стариков Е.Н. Социальная структура переходного общества: «горизонтальный срез» // Полис.1995. №5

Стоглав (материалы Стоглавого Собора), М., 2003

Сумбатян Ю. Г. Политические режимы в современном мире: сравнительный анализ. М., 1999

Сюкияйнен Л.Р. Шариат и мусульманско-правовая культура. М., 1997

Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987

Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994

Тилак Б .Арктическая родина в Ведах. М., 2001

Тимофеев Т.Т. Глобализация. Конфликт или диалог цивилизаций? М., 2002

Титаренко М. Л. Мо-цзы и ранние моисты о процессе познания// Вопросы философии, М.,1964, №11

Титаренко М. Л. Социально-политические идеи Мо-цзы и школы моцзя раннего периода// Научные доклады высшей школы, философские науки, 1965, М.,№ 6

Тихомиров Лев Монархическая Государственность. Мюнхен, 1923

Тойнби А. Постижение истории. М., 1991

Тойнби А. Цивилизация перед судом истории. М.- СПб.,1985

Токвилль А. де Демократия в Америке. М., 1992

Топорнин Б.Н. Политическая система развитого социалистического общества. Л., 1979

Топорнин Б.Н. Политические системы современности. М., 1978

Торчинов Е. А. Даосизм. СПб., 1998

Тоталитаризм в Европе XX в. Из истории идеологий, движений, режимов и их преодоления. М., 1996

Тоталитаризм как исторический феномен. М., 1989.

Тоффлер О. Эра смещения власти // Философия истории: Антология. М., 1994

Трубецкой Н.С. Европа и человечество. София, 1920

Тэйлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989

Тэтчер М.Искусство управления государством. Стратегии для меняющегося мира, М., 2003

Уайт Л. История, эволюционизм и функционализм как три типа интерпретации культуры // Антология исследований культуры. Т.1

Интерпретация культуры. С-Пб., 1997

Упанишады. М., 3 т. 1992

Устрялов Н. Patriotica//Смена вех, Прага, 1921

Устрялов Н. Под знаменем революции. Харбин, 1925

Ушакин С.А. Речь как политическое действие // Полис. 1995. N 5

Федорова М.М. Модернизм и антимодернизм во французской политической мысли XIX века. – М., 1997

Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М.,1986

Феминизм: перспективы социального знания. М., 1992.

Феномен восточного деспотизма: структура общества и власти (отв. ред. Н.А.Алексеев). М., 1993

Филиппов А.Ф. Наблюдатель империи // Вопросы социологии. 1992 том1 N 1

Философия власти . Ред. В.В. Ильин и др. М., 1993

Философия диалога Э. Левинаса // Философия эпохи постмодерна. Сб. переводов и рефератов. Минск, 1996

Философия политики. Ред. В.В. Ильин и др. М., 1994

Философский энциклопедический словарь. М., 1983

Философия эпохи ранних буржуазных революций. М.,1983

Фишер Л. Жизнь Ленина. Т.т. 1 – 2. М., 1997

Фихте И.Г. Избранные сочинения. М.,1916

Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991

Фома Аквинский Сочинения. М., 2002

Фрагменты ранних греческих философов М., 1989

Французское Просвещение и революция. М.,1989

Фрейд З. Тотем и табу. М., 1923

Фрейд З. Я и Оно. Л., 1924

Френкин А.А. Введение в политическую философию // Полис. 1994. N1

Фридрих К., Бжезинский З. Тоталитарная диктатура и автократия // Тоталитаризм: что это такое? Т.2 / Ред. кол. Л.Н. Верчёнов и др. М., 1992.

Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990

Фромм Э. Психоанализ и культура. М., 1995

Фрэзер Д.Д.Золотая ветвь. М., 1980

Фрэзер Д.Д. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1990

Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-Логос. М., 1991.

Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994

Фурсов А.И. Восток, Запад, капитализм. — Капитализм на Востоке во второй половине XX в. М., 1995

Хабермас Ю. Модерн незавершенный проект // Вопросы философии. 1992 № 4

Хазанов А.Военная демократия и эпоха классообразования//Вопросы истории, 1968, № 12

Хазанов А. Классообразование: факторы и механизмы. Исследования по общей этнографии. М., 1979

Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997

Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993

Хайдеггер М. О существе понятия fusiz в "Физике" Аристотеля, М., 1995

Хайек Ф. Дорога к рабству // Антология мировой политической мысли т.2 / Отв. ред. Т.А. Алексеева. М., 1999

Хантингтон С. Будущее демократического процесса: от экспан-сии к консолидации // Мировая экономика и международ-ные отношения. 1995. № 6

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и переделка миропорядка.//Pro et Contra, М., 1997

Хаусхофер К. О геополитике. М., 2001

Хевеши М.А.Толковый словарь идеологических и политических терминов советского периода. М., 2002

Херман М. Составные части лидерства. Политология вчера, сегодня, завтра. Вып. второй. – М., 1991

Хефф О. Политика, право, справедливость. М., 1994

Хисамов И. Еще одна дружба с Китаем//Эксперт, № 26 (286), 9.07.2001

Хомский Н.Новый военный гуманизм: Уроки Косова, М., 2002

Хреков А Китайская миграция в Россию и пути преодоления "китайской угрозы// Вестник РАМИ, №1, 2001

Хрестоматия по истории СССР 1917 – 1945 г.г . М.,1990

Хэйзинга Й. Осень Средневековья. М., 1988

Цыганков П.А. Международные отношения. М., 1996

Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989

Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981

Чаттерджи Сатисчандра, Датта Дхирендрамохан Древняя индийская философия. М., 1954

Чудинова И.М. Политические мифы // Социально-политический журнал. 1996. №6

Шартье Р. История сегодня: сомнения, выводы, предложения // Одиссей: Человек в истории. Представления о власти. М., 1995.

Шахназаров Г.Х.С вождями и без них М., 2001

Шахназаров Г.Х. Мировое сообщество управляемо // Известия, 15.01.1988

Шевцов Ю.В. Дезинтеграция культурно-политического пространства Речи Посполитой в 1587-1592гг. Минск, 1996

Шеллинг В.Ф.И. Соч. В 2 т. М.,1987

Шелохаев В.В. Альтернативы политического процесса в России в начале XX века. (К постановке проблемы). М.,1995

Шелохаев В. В. (в соавт.). Либерализм в России. Очерки истории (середина XIX – начало XX в.). М., 1995

Шмачкова Т.В. Мир политических партий // Полис. 1992. №1,2

Шмеман А. Исторический путь Православия. М., 2003

Шмеман А. Литургия и жизнь: христианское образование через литургический опыт.М.,2002

Шмитт К. Новый номос земли.//Элементы № 3. М., 1993

Шмитт К. Планетарная напряженность между востоком и западом.// Элементы № 8/ М., 1997

Шмитт К. Политическая теология. М., 2000

Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. 1992 том1 N 1

Шмитт К. Эпоха деполитизаций и нейтрализаций.// Социологическое обозрение т.2 №1 М., 2002

Шолем Г.Основные течения в еврейской мистике. Иерусалим, 1989

Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1993. т. 1, 2

Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993

Шпенглер О.Пруссачество и социализм. М., 2002

Штернберг Л. .Я. Первобытная религия. Л., 1936

Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков, 1994.

Штраусс Лео. Что такое политическая философия ? // Зарубежная политическая мысль XX в. М., 1997

Шутов А.Ю. Политический процесс. М., 1994

Шуховцов В. Туран: к вопросу о локализации и содержании топонима// Симург, М., 2000

Щварценберг Р.-Ш. Политическая социология: в 3 ч. М., 1992

Эвола Ю. Метафизика пола. М., 1996

Эвола Ю. Мистерия Грааля//Милый Ангел №1, М.,1990

Эвола Ю. Пришествие «пятого сословия»//Элементы № 5, М., 1994

Эвола Ю. Языческий Империализм. М., 1995

Эйзенштадт М. Революция и преобразование обществ: Сравнительное изучение цивилизаций. М., 1999

Элементы теории политики. Под ред. В.П.Макаренко. Ростов н/Д., 1991

Элиаде М. Азиатская алхимия М., 2000

М.Элиаде Аспекты мифа. М., 1995Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. СПб, 2000.

Элиаде М. Космос и история. М., 1987

Элиаде М. Мефистофель и Андрогин. СПб., 1998

Элиаде М. Миф о вечном возвращении.СПб., 1998

Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. Киев, 1996.

Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 2000.

Элиаде М. Религии Австралии. СПб., 1998.

Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.

Элиаде М. Словарь религий. СПб, 1997.

Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.-СПб., 1998.

Элиаде М. Трактат по истории религий т1. СПб, 1999

Элиаде М. Трактат по истории религий т2. СПб, 1999

Элиаде М. Шаманизм. Киев, 1998.

Эллинские поэты, М., 1963

Энгельштейн Л. Скопцы и царство небесное. М, 2002

Эриугена Иоанн Скот Гомилия на пролог Евангелия от Иоанна. М., 1995

Эриугена Иоанн Скот О разделении природы. // Средние века, 1995. Вып.58-59

Эткинд А. Хлыст. Секты, литература и революция. М., 1998

Этнические аспекты власти. (отв. ред. В.В.Бочаров). СПб., 1995

Юм Д. Трактат о человеческой природе. М., 1995

Юнг К.Г. Аналитическая психология. Прошлое и настоящее, М., 1997

Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1987

Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. Киев, 1996

Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. Спб., 2002

Юнг К.Г. Психологические типы. СПб, 1996

Юнг К.Г.Психология и алхимия. М., 1997

Яковец Ю.В. Формирование постиндустриальной парадигмы: истоки и перспективы // Вопросы философии. М., 1997, №1

Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991

Библиография на иностранных языках

Abellio R. Sol invictus. Geneve, 1980

Abellio R. Vers le nouveau prophetisme. Geneve, 1947

Adams Brooks America's Economic Supremacy. NY, 1900

Adams Brooks The New Empire. NY, 1900

Agrippa H. C. De occulta Philosophia, v.I-IV, Paris, 1981

Allard P. Histoire des persecutions pendant les deux premiers siecles. P., 1885

Alleau R. Les societes secretes. P., 1969

Armstrongs H.W. Les anglo-saxons selon la prophetie. Pasadena, 1982

Aron Raymond Paix et guerre entre les nations. P., 1984

Attali Jack Lignes d'horizon. Paris, 1990

Autoritarian politics in modern society / Ed. by. S.P.Hantington e.a. N.Y., 1970.

Aziz R.G. Jung's psychology of religion and synchronicity. N.Y: State University of New York, 1982

Bachofen J.J. Gesammelte werke 3 Db., Basel, 1948

Balandier G. Anthropologie politique. P., 1967

Barber B. The conceptual foundations of totalitarism // Totalitarism in perspeetive /Ed by Friedzich, c.j., Curtism., Barber B. – Pall-Mall, 1969

Barber M., The New Knighthood: A History of the Order of the Temple, Cambridge, 1994

Barruel A. Memoires. London, 1797

Barthelemy M. Associations: un nouvel âge de la participation? P., 2000

Beik, Paul The French Revolution Seen from the Right: Social Theories in Motion, 1789-1799 Philadelphia, 1956

Benjamin R. The limits of politics. Collective goods and the political challenge in postindustrial societies. Chicago, 1980

Benoist Alain de Democratie: le probleme. P., 1983

Benoist Alain de Europe et Tiersmonde: meme combat. P., 1989

Benoist Alain de Les idees a l'endroit. P., 1979

Benoist Alain de Vu de droite. P., 1982

Bentham J. Deontology, or The Science of Morality, v. 12, L.,1834

Bentham J. Theorie des peines et des recompenses, L., 1811 Burke E. Thoughts and Details on Scarcity, Originally Presented to the Right

Hon. William Pitt in the month of November, 1795 // Works. Vol.7

Bihr A. Essai sur le concept de thйorie sociale // L'homme et la sociйtй, 1979. № 1/54

Blache Vidal de la Principes de geographie humaine P., 1921

Blache Vidal de la Tableau de la Geographie de la France. P., 1903

Bloch E. Das Prinzip Hoffnung. Bd. I. Fr./M., 1968

Bodin J. Six livres sur la republique. P.,1576–78

Bonald Louis de Oeuvres 16 v. P., 1817-1843

Bonald Louis de Theorie du Pouvoir politique. P., 1966

Bonte P., Sugita K. Anthropologie politique: quelques travaux recents sur l'Etat . P., 1981

Borella Jean Ésotérisme guénonien et mystère chrétien. Lausanne, 1997

Borella Jean La Charité profanée: subversion de l'âme chrétienne. P.,1979

Bourdieu P. Le sens pratique. P., 1994. –

Bourgevis B. La peusee politique de Hegel. P., 1969

Bradley Owen A Modern Maistre: The Social and Political Thought of Joseph de Maistre. Lincoln and London, 1999

Brown P. Big Man, Past and Present: Model, Person, Hero, Legend//Ethnology, 1990, Vol.XXIX, No 2.

Brzezinski L., Friedrch R.I. Totalitarism, dictatorship and democracy, N.Y., 1965

Buckminster Fuller R. Utopia or oblivion. N.Y., 1969

Burckhardt T. Introduzione alle dottrine esoteriche dell'lslam. Roma 1987

Burckhardt T. Alchimie. Sa signification et son image du monde. P., 1979

Burckhardt T. Aperçus sur la connaissance sacrée, P.,1987

Burckhardt T. Science moderne et Sagesse traditionnelle. P., 1986

Burdeau G. Dйmocratie. Neuchatel, 1966

Burdeau G. Traite de science politique. P., 1976

Camac Y. Le juste pouvoir. Essai sur les deux chemins dedйnrocratie. P., 1984

Canseliet E. Alchemie P., 1978

Carol Lansing. Power and Purity: Cathar Heresy in Medieval Italy. Oxford, 1998

Chevalier J, Gheerbant A. Dictionnaire des symboles. P., 1982

Clausewitz Karl von Vom Kriege, Berlin, 1880

Coblen A. Dictatorship. Its history and theory. L., 1939

Cohn N. Les fanatiques de l'Apocalypses. P., 1983

Constant Benfauin. Cours de politique constitutionnelle. P., 1818 – 1820

Coomaraswamy Ananda Arbre Inversé. P., 1984

Coomaraswamy Ananda Autorité spirituelle et pouvoir temporel dans la perspective indienne du gouvernement. P., 1985

Coomaraswamy Ananda Hinduism and bouddhisme. P., 1980

Corbin H. Islam iranien. P., 1971-1973

Corbin H. L’imagination creatrice dans le soufisme d’ibn d’ArabiTerre celeste. P., 1971

Corbin H. L’homme de la lumiere dans le soufisme iraniene. P., 1984

Corbin H. L’homme et son ange. P., 1983

Corbin H. Terre celeste. P., 1961

Corbin H. Trilogie ismailienne. P., 1961

Donoso Cortés Juan Il potere cristiano. Brescia, 1964

Donoso Cortés Juan Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo. Milano, 1972

Corwin Ed. The “higher law”, Background of American constitutional law. Ithaca, 1955

Dahl R.A., Tuffe E.K. Size and democrany. – Stanfard (Cal.), 1974

Dalton J. Economic anthropology and development: Essays on tribal and peasant economics. N.Y., 1971

Derrida J. Writing and difference. Chicago, 1978

Dee John La monada Geroglifica. Torino, 1981

De Felice R. Interpretaziond of fascism. Cambridge e.a., 1977

De Maistre J. Consideration sur la France, 1796;

Dorso G. Dictatura, classe, politica e classe dirigente. Firenze, 1948

Douguine A. Le Complot ideologique des cosmistes russes // Politica Hermetica № 6 1992

Dughin A. Continente Russia. Parma, 1992

Dughin A. Rusia. Misterio de Eurasia. Madrid, 1992

Dumont, Louis Homo hierarchicus: the caste system and its implications, NY.,1970

Dumont Louis La civilization indienne et nous. P., 1975

Easton D. The political system. N.Y., 1953

Ekholm K. External Exchange and the Transformation of Central African Social Systems//The Evolution of Social Systems. L., 1977

Eliade M. Epreuve du labyrinthe. P., 1985

Eliade M. Forgerons et alchenistes. P., 1956

Ellinek Georg. System der subjektiven oeffentlichen Rechte. 1892

Erasmus Ch.J. In search of the common good: Utopias experiments past and future. N.Y., 1977

Ethics, the social sciences, and policy analysis / Ed. by Callahand and Jennings B. N.Y.; L., 1985

Evola J. La dottrina del risveglio. Milano, 1965

Evola J. L’arco e la clava. Roma, 1995

Evola J. La Rivolta contro il mondo moderno. Roma, 1998

Evola J. La tradizione ermetica. Roma, 1971

Evola J. L’imperialismo pagano. Bari, 1924

Evola AA:VV., In onore di Julius Evola//Arthos n. 4-5, Genova, settembre 1973-Aprile 1974

Evola J. Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo. Roma, 1971

Evola J. Metafisica del sesso. Roma, 1994

Evola J. Mistero del Graal Roma, 1994

Evola J. Orientazione. Bari, 1956

Evola J. Scritti sulla massoneria, Roma, 1984

Evola J. Teoria dell'Individuo assoluto. Roma, 1974

Evola J. Yoga della potenza. Roma, 1995

Ferguson J. Utopias of the classical world. Ithaca (N.J.), 1975

Ferry L. Philosophie politique. t. 3. P., 1985

Feyerabend P. Farewell to Reason. L., 1987

Frazer J. G. The Golden Bough. NY, 1922

Freund J. Essence du politique. P., 1965

Freund J. Les lignes de force de la pensee politique de Carl Schmitt// Nouvelle Ecole. # 44, P., 1987

Fried M. The Evolution of Political Society. An Essay in Political Anthropology. N.Y., 1967.

Friedmann G. Utopies realisables. P., 1975

Friedrich C.J. Constitutional dictatorship and military government // Constitutional government and democracy. Boston, 1950

Frobenius Leo Erliebte Erdteile.Bd. 1-7. Fr./M., 1925-29

Frobenius Leo Das sterbende Afrika, Munch., 1923

Frobenius Leo Das unbekannte Afrika, Munch., 1923

Frobenius Leo Das Zeitalterdes Sonnengottes, Berlin, 1904

Frobenius Leo Der Ursprung der Kultur, Berlin, 1898

Frobenius Leo Kultui-geschichte Afrikas, Z., 1933: «Schicksalskunde», Weimar, 1938

Frobenius Leo Paideuma, Munch., 1921

Frobenius Leo Und Afrika spracht, Bd. 1-3. B.,1912-13

Fromm E. To have or to be? N.Y., 1976

Fukuyama F. The End of History and the Last Man. N.Y. 1993

Funabashi Y. Asia Pacific Fusion: Japan's Role in APEC. Wash., 1995

Gaddis D.L. Strategies of containment. A critical appraisal of postwar american national security policy. N.Y., 1982

Gallois Pierre-Marie Geopolitique, les voies de la puissance. P., 1990

Gallois Pierre-Marie Le consentement fatal. L'Europe face aux Etats-Unis, P., 2001

Gallois Pierre-Marie Stratégie de l'âge nucléaire. P., 1960

Gauchet Marcel Le désenchantement du monde. P., 1985

Gehlen A. Prospettive antropologhiche. Bologna, 1992

Giddens Anthony Capitalism and Modern Social Theory. Cambridge, 1986

Giddens Anthony Consequences of Modernity Standford, 1991

Gneist Rudolf von. Der Rechtstaat. B., 1872

Goodwin B. Social science and utopia: Nineteenth-century models of social harmony. Hassockhs, 1978

Goodwin B., Taylor K. The politics of utopia. A study in theory and practice. L., 1982

Georgel G. Les qutres ages de l'humanite. Besancon, 1949

Georgel G. Les rytmes dans l'histoire. Belfort, 1937

Grasset d'Orcet Materiaux cryptoghraphiques. P., 1983

Gray C. The geopolitics of Superpower. Kentucky, 1992

Grimm K. Rationale Erkenntnispraxis: Jenseits von Verifikationismus, Falsifikationismus und methodologischen Anarchismus. Zu einer regulahren Theorie nutzenoptimierenden Erkenntnishandels. Fr./M., 1979

Guenon R. Apercus sur l'Initiation. Paris, 1985

Guenon R. Autorite spirituelle et pouvoir temporel. Paris, 1976

Guenon R. Etudes sur la Franc-Maconnerie et le Compagnonnage. Paris, t.I, , t.II, 1975

Guenon R. Formes traditionnelles et cycles cosmiques. Paris, 1970

Guenon R. Introduction generale a l'etude des doctrines hindoues. Paris, 1964

Guenon R.La Franc-Maconnerie et le Compannonage, Paris, 1975

Guenon R. La Grande Triade. Paris, 1995

Guenon R. Le Regne de la Quantite et les Signes des Temps. Paris, 1970

Guenon R. Le roi du monde. Paris, 1973

Guenon R. Le Symbolisme de la Croix. Paris, 1996

Guenon R. Les etats multiples de l'etre. Paris, 1984

Guenon R. Les Principes du Calcul Infinitesimal. Paris, 1973

Guenon R. L'Homme et son devenir selon le Vedanta. Paris, 1974

Guenon R. Melanges. Paris, 1976

Guenon R. Orient et Occident. Paris, 1976

Guenon R. Symboles fondamentaux de la Science sacree. Paris, 1962

Haas J. The Evolution of the Prehistoric State. N.Y., 1982.

Habermas J. Le discours philosophique de la modernitй. P., 1988

Hatch W., Yamamura K.. Asia in Japan’s Embrace. Cambridge, 1996

Haushofer K. Dai Nihon Munich,1913

Haushofer K. De la geopolitique P., 1989

Haushofer K. Erfahrungs-Leitlinien. Berlin, 1941

Haushofer K. Kontinentalblocke:Mitteleuropa – Eurasia –Japon//Ausgewaehlte Texte zur Geopolitik", Boppard am Rhein, 1979

Heidegger M Die Frage nach dem Ding, Tübingen ,1962

Heidegger M. Holzwege, Frankfurt a.M., 1950

Heidegger M Nietzsche, Pfullingen, 1961

Heidegger M Was heißt Denken? Tübingen 1954

Holmes S. The Anatomy of Antiliberalism. Cambridge, 1993

Huntington S. Political Order in Changing Societies. New Haven – London, 1968.

Idries Shah, I racconti dei Dervisci Roma, 1997

Jung C. G Collected Works. Princeton, 1969

Junger E. Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt. Berlin, 1932

Kateb J. Utopia and its enemies. N.Y., 1963

Katzenstein, T.Shiraishi (eds.). Network Power: Japan and Asia. Ithaca-

London, 1997

Kennedy P Rise and fall of Creat Power. NY., 1987

Khazanov A.M. After the USSR: Ethnicity, Nationalism and Politics in the Commonwealth of Independent States. Madison, 1995.

King A. Science, technology and the quality of life. Turbidge Wells, 1972

Kjellen Rudolf Die Grossmaechte der Gegenwart, Leipzig, Berlin, 1914

Kjellen Rudolf Die Grossmaechte vor und nach dem Weltkriege, Leipzig, Berlin, 1930

Kjellen Rudolf Die politische Probleme des Weltkrieges, Leipzig, 1916

Kjellen Rudolf Der Staat als Lebensform, Leipzig, 1917

Koenig M. Das Weltbild des eiszeitlichen Menschen. Marburg, 1954

Kondylis Panajotis Theorie des Krieges: Clausewitz—Marx—Engels—Lenin. Stuttgart,1988

Kunrath H. Amphiteatrum Aeternae Sapientiae. Hanover, 1609

Lacoste Yves Dictionnaire Geopolitique Paris, 1986

Lacoste Y. Geopolitique allemandes. P., 1983

Ladrire J. Vie sociale et destinee. Gambloux, 1973

Lasswell H., Kaplan A. Power and Society: A Framework for Political Inquiry. New Haven, 1950

Le Bon G. La revolution francaise P., 199

Lees J.D. The political system of the Unted States. L., 1983

Leisegang H. Die Gnosis, Berlin,1941

Lewis B. The Roots of Muslim Rage//Atlantic Monthly. Vol.266, Sept. 1990

Lings M. Qu’est-ce que le soufisme? P., 1977

Lippman W. The good society, L., 1937

List F. von Das nationale System der Politischen Oekonomie. Hamburg, 1894

Lohausen J. Les empires et la puissance. P., 1985

Lohausen Jordis von Mut zur Macht. Denken in Kontinenten, Berg, 1978

Machiavelli N. The Prince. N.Y., 1992

Mackinder J.Halford Britain and the British Seas, New York, 1902

Mackinder J.Halford Democratic Ideals and Reality: A Study in the Politics of Reconstruction, New York, 1919

Mackinder J.Halford The Geographical Pivot of History, Geographical Journal, London, 23, 2, April 1904

Mackinder J.Halford The Round World and the Winning of the Peace, Foreign Affairs, 21, 4(July 1943)

McCrade A. S. The Political Thought of William of Ockham. NY, 1974

McLuhan G.M. Understanding Media, New York, 1984

Mahan Alfred The Interest of America in Sea Power Boston, 1897

Mahan Alfred Problem of Asia and its effects upon international politics NY,1900

Mahan Alfred The Sea Power in its relations to the war Boston, 1905

Mahbubani K. The West and the Rest.//National Interest, Summer 1992

Maistre Joseph de Les Soirées de Saint-Pétersbourg. Geneva, 1993

Maistre Joseph de Oeuvres complète. 14 vols. Lyon, 1884-93

Maulpoix Jean-Michel Portrait du poète en araignée. P.,1998

Mannheim K. Ideology and utopia. N.Y., 1936

Maspero H. Le taoisme et les religions chinoises. Paris, 1971

Masson Ph. De la mer et de sa strategie. P., 1986

Matgioi La voie metaphysique. P., 1958

Maull Otto Das Wesen der Geopolitik. Leipzig,1936

Maurrras Charles Enquete sur la Monarchie. P., 1909

Maurrras Charles Contre-Revolution Spontane. Lyon, 1941

Mauss M. The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies. L., 1954

Mcylwain H. Constitutionalism and the changing world (1917–1937). N.Y., 1939

Mohler A. Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch.1950

Mohler A. Von rechts gesehen, Seewald Verlag, Stuttgart 1974

Moncomble Y. L'irresistible expansion du mondialisme. P., 198

Montanari Enrico Evola e gli evoliani//Occidentale n. 9, novembre 1969

Moore B.Jr. Social origin of dictatorship and democracy. Boston, 1965

Mueller Adam Die Elemente der Staatskunst. Berlin, 1809

Mueller Adam Die Theorie der Staatshaushaltung u. ihre Forschritte in Deutschland u. England seit Adam Smith. 2 vols., Vienna, 1812

Mueller Adam Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften u. der Staatswirtschaft insbesondere. Leipzig, 1820

Mueller-Vollmer. Herder today. California, 1987

Mueller van den Bruck A. Das Dritte Reich. Berlin, 1923

Mueller van den Bruck Das Recht der jungen Voelker. Muenchen, 1919

Needham J. Science and Civilization in China, vol. 1—5. Cambridge, 1954—1983

Negley G. Utopian literature: A bibliogr. with a suppl. listing of works influenced in utopian thought. Lawrence, 1977

Nelli R. L'érotique des troubadours. Tolosa, 1963

Negri A., Hardt M. Empire. Harvard, 2000

Neurath O. Die Verirrtende Cartesius und das Auxiliere Motiv // Gesammelte philosophische und methodologische Schriften. Vol. 1, 1981

Niekisch E. Die dritte imperiale Figur. Berlin, 1935

Nigoul C. Les mystifications de nouvel ordre international. P., 1984

Obst, Erich Die Großmacht-Idee in der Vergangenheit und als tragender politischer Gedanke unserer Zeit Breslau,1941

Otto Rudolf Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis). Munich, 1932

Otto Rudolf Naturalistische und religiöse Weltansicht. Tübingen, 1904

Otto Rudolf Reisch Gottes und Menschensohn. Munich, 1934Otto Rudolf Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau, 1917

Otto Rudolf West-östliche Mystik. Gotha, 1926

Parmenides A text with translation. Commentaries and critical essays. Princeton, 1965.

Parsons T. The social system. Glencoe (ILL), 1951

Piel G. The acceleration of history. N.Y., 1972

Polanyi K. Primitive, archaic and modern economics. N.Y., 1968.

Political Anthropology (ed. Schwartz M. et al.). Chicago, 1966.

Pounds N. Political Geography. New York, 1985

Postmodernism. // A Dictionary of Sociology. Ed.by Gordon Marshall. Oxford Press, Oxford-N.Y, 1998

Prelo M. La Science Politiquo. Paris, 1961

Preston P.W. Theories of development. L., 1982

Previtt K., Verba S. Principles of American government. N.Y., 1875

Private Politics: A Multi-Disciplinary Approach to 'Big-Man' Systems (ed. M.van Bacel, R.Hagestejn, P.van de Velde). Leiden, 1981.

Ptolemee C. La tetrabible, P., 1974

Politische Geographie, Muenchen, 1897

Ramsaur E. E. The Young Turks. Prelude to the Revolution of 1908. New Jersey. 1957

Ratzel Friedrich Erdenmacht und Voelkerschicksal, Stuttgart, 1940 Reiss H. The political thought of the german romanticist (1793-1815). Oxford, 1955

Renaut A. Le systeme du droit. Phylosophie et droit daus la persce de Fichte. P., 1986

Renan, Ernest. Œuvres complètes. Paris, 1950

Ricoeur P. La liberte et l'ordre social. Neuchtel, 1969

Rosenau J. Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity.

Rosttor C. Constitusnional dictatotship. Princeton, 1948

Rougemont Denis de L'amour et l'Occident, Paris, 1939

Sartori G. La politica. Logica e metodo in scienze sociale. Milano, 1979

Sartre Jean-Paul L'Etre et le Neant. Essay d'ontologie phenomenologique. P., 1992

Schapiro L. Totalitarism. N.Y., 1972

Schmitt C. Der begriff des Politischen. Bonn, 1963

Schmitt C. Der Begriff des Politischen mit eines Rede ueber des Zeitaltes der Neutralisierung und Entpolitisierung. Muenchen; Leipzig, 1932

Schmitt C. Der Nomos der Erde. Koeln, 1950

Schmitt C. Dictatur. Von den Anfangen des modernen Souveraenitetdenkens bis zum proletarischen klassenkannpf. Muenchen, 1921

Schmitt C. Land und Meer. Leipzig, 1942.

Schmitt C. La Notion de politique, P., 1972

Schmitt C. Politische Teologie. Munchen, 1989.

Schnefer A. Die Moral in der Politik: Zur Selbstbestimmung im revoluzionnaerenhist. B., 1983

Schuedekopf O.E. Linke Leute von rechts. Stuttgart, 1960

Schuon F. Caste e razze. Milano, 1979

Schuon F. Comprendre Islam P.,1976

Schuon F. L'esoterisme comme principe et comme voie P.,1978

Schuon F. L'unite transcendente des religions P.,1979 Schuon F. Sentier de la gnose P.,1987

Schuon F. Le soufisme, voile et quintessence P.,1980

Seidel A. K. The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism. Lao-tzu and Li Hung.//History of Religions, 1969/1970, vol. 9, No. 2—3

Service E. Origins of the State and Civilization. N.Y., 1975

Service E. Primitive Social Organization. N.Y.,1971

Sohravardi L'archange empourpre.P., 1976

Spykman N. Geography and Foreign Policy// APSR, Vol. 32, No. 1, NY, February 1938

Spykman Nickolas Geography of Peace. NY, 1944

Stefano A. de Federico II. Parma, 1981

Stefano A. de L'idea imperiale. Parma, 1978

Stephenson Anders Manifest Destiny. American Expansion and the Empire of Right. NY, 1995

Strategie de l'utopie. Colloque organise du centre Thomas More par Pierre Futer et Gerard Raulet. P., 1979

Strauss L. The political philosophy of Hobbes: Its basis and its genesis. Chicago, 1962

Talmon I. The origins of totalitarian democracy. N.Y., 1960

The Study of the State (ed. H.J.M.Claessen, P.Skalnik). The Hague, 1981

Tilak Bal Ganandhar Artic home in Vedas. Poona and Bombay, 1903

Tocqueville Alexis Democracy in America. London, 1994

Toffler A. Future shock. N.Y., 1970

Touraine A. Production de la societe. P., 1973

Toenniss F. Einfuehrung in die Soziologie. Stuttgart, 1965

Toenniss F. Gemeinschaft und Gesellschaft. Frankfurt am Mein, 1987

Ullmann W. Principals of government and politics in the Middles Ages. L., 1961

Turk Austin T. Political criminality: The defiance and defense of authority. Beverly Hills, 1982

Turris G. de (ed.) Testimonianze su Evola, Rome, 1973

Vers une ethique politique: L'etique face a l'ingouvernabilite du monde actuel / Ed. par G.Markoff. P., 1987

Viatte Auguste Les sources occultes du romantisme, P., 1928

Vigor S. Pour un autentique regime liberal ou comment echapper a la dictature. P., 1977

Wallerstein I.The modern World-System. NY, S.Francisko, L., 1974

Webb M. The Flag Follows the Trade. An Essay on the Necessary Interaction of Military and Commercial Factors in State Formation//Ancient Civilization and Trade (ed. J.Sabloff, C.Lamberg-Karlovsky). Albuquerque, 1975

Weber M. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. L., 1992

Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Koeln; Berlin, 1964

Weidenbaum M. Greater China: The Next Economic Superpower? — Washington University Center for the Study of American Business.

Contemporary Issues. Series 57, Feb. 1993

Weile E. Philosophie politique. P., 1956

Wieger L. Le Taoisme. T. I. Hien-hien, 1911

Winters F.X. Politics and etics. Patterns in partnership. N.Y., 1975

Wirth Hermann Die Aufgang der Menschheit. Berlin 1927

Wirth Hermann Die Heilige Urschrift der Menschheit. Berlin-Leipzig 1936

Wittfogel K.A. Oriental Despotism. New Haven, 1957.

Wurmbrand R. Karl Marx et Satan. Paris, 1976

Yates F. Giordano Bruno and the hermetic tradition. L., 1963.

Yonescu G. Politics and pursuit of happiness. An inquiry into the involvement of human beings in the politics of industrial society. L., 1984

Zohar, 4.v., Paris, 1981 – 1984.